

GEORG SIMMEL

**FILOSOFIA
DEL DENARO**


UTET

CLASSICI DELLA SOCIOLOGIA

COLLEZIONE DIRETTA DA
FRANCO FERRAROTTI

Georg Simmel

FILOSOFIA DEL DENARO

A cura di

ALESSANDRO CAVALLI E LUCIO PERUCCHI

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE



UTET

© De Agostini Libri S.p.A. - Novara 2013

UTET

www.utetlibri.it

www.deagostini.it

ISBN: 978-88-418-9516-0

Prima edizione eBook: Marzo 2013

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo, elettronico, meccanico o in fotocopia, in disco o in altro modo, compresi cinema, radio, televisione, senza autorizzazione scritta dall'Editore.

Le riproduzioni per finalità di carattere professionale, economico o commerciale, o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail info@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

La casa editrice resta a disposizione per ogni eventuale adempimento riguardante i diritti d'autore degli apparati critici, introduzione e traduzione del testo qui riprodotto.

INDICE DEL VOLUME

Introduzione

Nota biografica
Nota bibliografica

Prefazione

PARTE ANALITICA

CAPITOLO I

VALORE E DENARO

I.

Realtà e valore come categorie reciprocamente indipendenti mediante le quali le nostre concezioni diventano immagini del mondo
Il fatto psicologico del valore oggettivo
L'elemento oggettivo nella prassi come normazione o garanzia dell'elemento soggettivo
Il valore economico come oggettivazione dei valori soggettivi
Un'analogia: il valore estetico
L'economia come distanziamento e nello stesso tempo superamento della distanza

II.

Lo scambio come momento nel quale l'oggetto supera il proprio significato di valore puramente soggettivo
Nello scambio gli oggetti esprimono reciprocamente il loro valore
Il valore di un oggetto diventa oggettivo per il fatto che viene scambiato con un altro oggetto
Lo scambio come forma di vita e come condizione del valore economico
Le teorie dell'utilità e della rarità
Valore e prezzo

III.

Il valore economico in una visione relativistica del mondo
Aspetti epistemologici di una visione relativistica del mondo
La costruzione di dimostrazioni che risalgono all'infinito
L'oggettività della verità, così come quella del valore, vista come relazione tra elementi
soggettivi
Il denaro come espressione autonoma del rapporto di scambio
Analisi dell'essenza del denaro in riferimento alla stabilità del suo valore, al suo
sviluppo e alla sua oggettività
Il denaro come realizzazione della forma generale dell'esistenza in base alla quale le
cose trovano il loro significato nel rapporto di reciprocità

CAPITOLO II

IL VALORE SOSTANZIALE DEL DENARO

I.

Il valore intrinseco del denaro e la funzione di misura del valore
Il concetto di quantità totale di moneta
Se il denaro debba avere un valore intrinseco
Lo sviluppo del carattere puramente simbolico del denaro

II.

La rinuncia agli usi non monetari delle sostanze monetarie
Un primo motivo che si oppone alla considerazione del denaro come puro simbolo
Il secondo motivo per non considerare il denaro come puro simbolo
L'offerta di moneta
La realtà come limitazione reciproca di concetti puri

III.

Lo sviluppo storico del denaro da sostanza a funzione
L'interazione sociale e la sua cristallizzazione in configurazioni separate
Presupposti sociologici della politica monetaria
Interazione sociale e relazioni di scambio: le funzioni del denaro
Ampiezza e grado di concentrazione della cerchia economica in relazione al carattere
sostanziale del denaro
La transizione verso il carattere funzionale del denaro
Il declino del denaro come sostanza
Il valore del denaro come valore della funzione monetaria

CAPITOLO III

IL DENARO NELLE SERIE DEI FINI

I.

L'agire finalizzato come interazione consapevole tra soggetto e oggetto
La lunghezza delle serie teleologiche
Lo strumento come mezzo potenziato e il denaro come l'esempio più puro di strumento
L'illimitatezza delle possibilità di utilizzazione del denaro
Il *superadditum* della ricchezza
La stessa somma di denaro è diversa se fa parte di un piccolo o di un grande patrimonio
Il denaro si adatta in modo particolare a coloro che sono slegati dalla cerchia sociale

II.

La trasformazione psicologica dei mezzi in fini
Il denaro come esempio limite di mezzo che diventa fine
Il carattere di fine del denaro dipende dalle tendenze storico-culturali
Conseguenze psicologiche della posizione teleologica del denaro
L'avidità e l'avarizia
La prodigalità
La povertà ascetica
Il cinismo e l'atteggiamento *blasé*

III.

La quantità di denaro come qualità
Le differenze soggettive delle quote di rischio
Come la modificazione quantitativa delle cause produca conseguenze qualitativamente diverse
La soglia della consapevolezza economica
La percezione differenziale degli stimoli economici
Rapporti tra stimolo esterno e risposta emotiva nel campo del denaro
Il significato dell'unità personale del possessore
La relazione materiale e culturale tra forma e quantità e tra quantità e qualità

PARTE SINTETICA

CAPITOLO IV

LA LIBERTÀ INDIVIDUALE

I.

La libertà esiste in rapporto alle obbligazioni e varia a seconda che queste si estendano alla persona oppure ai prodotti del lavoro
L'obbligazione in denaro come la forma più compatibile con la libertà personale
La massimizzazione dei valori mediante lo scambio di proprietà
Aumento del numero delle persone dalle quali ogni singolo dipende e diminuzione dei

condizionamenti di tipo personale
Il denaro come portatore delle relazioni impersonali tra gli uomini e quindi della libertà individuale

II.

Il possesso come attività
La dipendenza reciproca tra avere ed essere
Il possesso di denaro dissolve la dipendenza reciproca tra avere ed essere
L'assenza di libertà come intreccio delle serie psichiche
Applicazione di questo concetto al vincolo derivante dall'interesse economico
La libertà, come possesso, consente all'Io di imprimersi nelle cose
L'arrendevolezza, condizionata e incondizionata, del possesso monetario nei confronti dell'Io

III.

La differenziazione tra persona e possesso
Distanza spaziale e oggettivazione tecnica come effetti del denaro
La separazione della personalità totale dalle sue singole prestazioni
Lo sviluppo dell'indipendenza dell'individuo dal gruppo e le nuove forme di associazione rese possibili dal denaro
Rapporti di carattere generale tra l'economia monetaria e il principio dell'individualismo

CAPITOLO V

L'EQUIVALENTE IN DENARO DEI VALORI PERSONALI

I.

Il guidrigildo
La transizione dalla valutazione utilitaristica alla valutazione oggettiva ed assoluta dell'uomo
La pena pecuniaria e gli stadi della cultura
Lo sviluppo della differenziazione tra gli uomini e dell'indifferenza del denaro come causa della sua crescente inadeguatezza
Il matrimonio per compravendita e il valore della donna
La divisione del lavoro tra i sessi e la dote
Il rapporto tipico tra denaro e prostituzione
Il matrimonio per denaro
La corruzione
Il denaro e l'ideale della distinzione

II.

La trasformazione di diritti specifici in pretese in denaro

La possibilità di rendere costrittive le pretese
La trasformazione dei valori materiali in valori monetari
Il significato negativo della libertà e lo sradicamento della personalità
La differenza di valore tra la prestazione personale e l'equivalente in denaro

III.

Il denaro-lavoro e la sua giustificazione
La prestazione gratuita dello spirito
Le differenze qualitative del lavoro come differenze quantitative
Il lavoro manuale come unità di lavoro
Il valore dell'attività fisica come riducibile a quello dell'attività psichica
Le differenze di utilità del lavoro come argomento contro la teoria del denaro-lavoro

CAPITOLO VI

LO STILE DELLA VITA

I.

L'economia monetaria favorisce il predominio delle funzioni intellettuali sulle funzioni emotive
Assenza di carattere e oggettività dello stile di vita
Il duplice ruolo dell'intelletto e del denaro: sovrapersonali in relazione al contenuto, individualistici ed egoistici in relazione alla funzione
Il rapporto del denaro con il razionalismo giuridico e logico
Il calcolo come essenza dell'epoca moderna

II.

Il concetto di cultura
L'avanzamento della cultura delle cose e l'arretratezza della cultura delle persone
L'oggettivazione dello spirito
La divisione del lavoro come causa della separazione tra cultura soggettiva ed oggettiva
La prevalenza occasionale della cultura soggettiva
Il rapporto del denaro con gli agenti di queste opposte tendenze

III.

La modificazione della distanza tra l'Io e le cose come espressione della diversità degli stili di vita
Tendenze moderne all'aumento e alla riduzione di questa distanza
Il ruolo del denaro in questo doppio processo
Il credito
Il dominio della tecnica
Ritmo o simmetria dei contenuti di vita e loro opposto
Successione e simultaneità di ritmo e simmetria

Lo sviluppo del denaro riflette e rafforza le stesse tendenze

Il tempo della vita e il suo andamento in rapporto all'andamento della disponibilità di denaro

La concentrazione degli scambi monetari

La mobilitazione dei valori

Persistenza e movimento come categorie della comprensione del mondo

Il denaro come simbolo storico del carattere di relatività dell'essere

Indice dei nomi

Indice delle tavole

INTRODUZIONE

1. Denaro e modernizzazione.

Il primo scritto simmeliano sul denaro (*Zur Psychologie des Geldes*)¹ risale al 1889 e precede di undici anni la prima edizione della *Filosofia del denaro* (1900). La riflessione sul denaro occupa quindi un tratto consistente del percorso intellettuale di Georg Simmel, un decennio cruciale nella evoluzione del suo pensiero sociologico e filosofico.

Accolta fin dall'inizio come un'opera stimolante e controversa², la *Filosofia del denaro* ha goduto nell'area di lingua tedesca di un interesse abbastanza persistente nel tempo: nel 1907 esce la seconda edizione riveduta e ampliata (ad essa si riferisce la presente traduzione italiana) alla quale seguono cinque ristampe (1920, 1922, 1930, 1958, 1977). In altre lingue sono apparsi numerosi frammenti, ma le uniche traduzioni integrali sono quella polacca del 1904, quella inglese del 1978 e questa italiana.

Dai primi studi simmeliani è passato quindi quasi un secolo ed è non solo legittimo, ma addirittura doveroso, chiedersi, e cercare di chiarire, che senso ha oggi invitare un pubblico che si affaccia alle soglie dell'anno 2000 alla lettura di un'opera quale quella simmeliana. Se un'opera sopravvive alla temperie culturale dell'epoca nella quale è stata scritta, essa è qualcosa di più di un documento significativo, affidato alla diligenza degli storici che di quell'epoca ricostruiscono i contorni. Certo, la *Filosofia del denaro* è un documento prezioso non solo per gli studiosi di Simmel e per gli storici del pensiero sociologico e filosofico, ma più in generale per tutti coloro che si sentono attratti da quell'epoca singolare e affascinante della cultura tedesca ed europea che si colloca a cavallo tra il xix e il xx secolo. Ma un interesse esclusivamente storico non giustificherebbe oggi la traduzione di un'opera di tale mole e complessità.

Il ritorno simmeliano di questi ultimi anni ha ragioni più profonde e sostanziali, non è solo cosa da storici o da curatori dei musei della cultura. È fin troppo facile additare in Simmel il filosofo della crisi e individuare in questo aspetto le ragioni dell'affinità tra il suo tempo, e il suo modo di esserne interprete, e la fase attuale. Non sono, o non sono soltanto, le tentazioni irrazionalistiche e vitalistiche che emergono dalla crisi (impietosamente additate da Lukàcs) a costituire il fascino attuale di Simmel, quanto la sua visione della crisi come possibilità permanente, mai definitivamente superabile, il rifiuto di schemi chiusi e «compatti» di pensiero che pretendano di fornire soluzioni e che non siano semplicemente costruzioni provvisorie, punti di orientamento in un processo senza fine di interpretazione.

È stato notato che la struttura dell'argomentazione simmeliana, quale che

ne sia l'oggetto, si snoda sempre nei termini della contrapposizione di due polarità e che quindi vi si può avvertire una dimensione dialettica. Ma la contraddizione non si risolve o si supera, il *terzo* elemento non emerge dalla contrapposizione dialettica, ma interviene come istanza esterna che sposta la contraddizione su un altro piano. È stato anche notato che per Simmel la conoscenza non è mai senza presupposti, senza a priori. Ma Pa priori in Simmel è sempre provvisorio. Non è quindi né neo-kantiano, né neo-hegeliano, ma piuttosto post-kantiano e post-hegeliano.

Incompletezza ed apertura, disponibilità a porre interrogativi piuttosto che a fornire risposte, sistematicità ed assenza di sistema, rifiuto consapevole di ogni prospettiva escatologica e di ogni filosofia della storia, capacità (quasi temeraria) di passaggio dall'analisi minuta del particolare alla formulazione di ampie generalizzazioni, irrispettosità per i codici accademici e le rigide partizioni disciplinari, sono queste alcune delle caratteristiche che fondano l'affinità di Simmel con il tempo presente, la sua attualità e il senso della sua riscoperta.

Queste caratteristiche sono presenti in misura cospicua nella *Philosophie* anche se quest'opera si scosta in parte dal resto della produzione simmeliana.

Il genere letterario che meglio si adatta allo stile di pensiero di Simmel è il saggio poiché consente di partire da un'idea, da un'intuizione o, più spesso, da una contrapposizione di concetti e di svilupparle attraverso i percorsi liberi dell'associazione e dell'analogia, senza richiedere un'impostazione sistematica mirata ad un esito in qualche modo conclusivo. Le opere simmeliane sono il più delle volte raccolte di saggi nelle quali il lavoro di ricomposizione dei vari frammenti è lasciato prevalente mente alla capacità del lettore di operare collegamenti e di fare emergere la trama unificante.

Anche la *Philosophie* è per certi versi una raccolta di saggi nel senso che riassume molti lavcri preparatori che erano apparsi su varie riviste nel decennio precedente la pubblicazione, ma vi è, a differenza delle altre opere, una struttura formale. La trattazione è divisa in due parti: una parte analitica, che analizza le condizioni che conducono all'affermazione del concetto puro di denaro, e una parte sintetica, dove vengono indagate le conseguenze dell'affermazione del denaro sulla vita della società e degli individui. Ogni parte è divisa in tre capitoli, ognuno grosso modo di cento pagine, ed ogni capitolo è a sua volta diviso in tre sezioni, anch'esse di lunghezza omogenea. Ma, a ben vedere, si tratta appunto di una struttura formale, di una architettura geometrica che nasce più da un bisogno quasi estetico di ordine e simmetria che non da esigenze interne di organizzazione dei contenuti. I vari capitoli mantengono certo una loro unità tematica, ma in ogni pagina, accanto alla presenza del tema principale, affiorano anticipazioni di temi che verranno

affrontati successivamente e nello stesso tempo riaffiorano temi, quasi come ricordi, che erano stati affrontati in precedenza.

Al di là dunque della struttura formale, la *Philosophie* appare come un intreccio di fili che si collegano gli uni agli altri senza confondersi, ma che mantengono il loro significato dal fatto di appartenere ad una stessa matassa. Fuor di metafora, la struttura del discorso non risponde soltanto ad un'esigenza di organizzazione espositiva, ma riflette un problema di contenuto di grande rilevanza teorica: l'esigenza di Simmel di ricondurre ogni singolo aspetto o frammento alla totalità dell'oggetto, in modo tale da non perdere mai di vista la rete complessa di interrelazioni e di interdipendenze (la *Wesenzusammengehörigkeit*) che costituisce l'essenza della società e, più in generale, della realtà.

Il problema di Simmel, in altri termini, è quello di mantenere saldo il riferimento alla totalità senza dover far ricorso a qualche nozione di essenza, di assoluto e di eterno. Il passo centrale di un frammento che porta il titolo significativo di *Inizio di uri autorappresentazione incompiuta* illustra molto bene la crucialità di questo punto: «Muovendo dal significato sociologico del concetto di interazione, mi sono accorto che questo era diventato gradualmente per me un principio metafisico di portata generale. Mi sembra che l'attuale dissolvimento di tutto ciò che è sostanziale, assoluto ed eterno nel flusso delle cose, nella possibilità storica di mutamento, nella realtà puramente psicologica possa essere garantito contro un soggettivismo e uno scetticismo sfrenati, soltanto se si colloca al posto di quei valori stabili e sostanziali l'interattività vitale di elementi che a loro volta soggiacciono allo stesso dissolvimento all'infinito. I concetti centrali di verità, di valore, di oggettività, ecc. mi apparvero allora come realtà interattive, come contenuti di un relativismo che ora non significava più la distruzione scettica di ogni elemento solido, ma al contrario la garanzia contro tale distruzione mediante un nuovo concetto di solidità (*"Philosophie des Geldes"*)»³.

È importante che Simmel stesso rimandi alla *Filosofia del denaro* per documentare questa svolta decisiva nello sviluppo del suo pensiero che pone il concetto di interazione come categoria teorica fondamentale. Si impone però un avvertimento. È necessario evitare che la traduzione di *Wechselwirkung* con «interazione» evochi qualche significato restrittivo o distorto del termine, non si tratta cioè di interazione nel senso del moderno interazionismo, il riferimento non è, o almeno non è soltanto, ad una teoria dell'azione. La traduzione letterale, «effetto reciproco» o «effetto di reciprocità», rende senz'altro meglio il senso di un concetto che vuole esprimere il momento dell'interrelazione e della interdipendenza come costitutivo di qualsivoglia fenomeno sociale⁴. Ogni fenomeno (ente, cosa, azione, ecc.) può essere definito

soltanto nei termini del rapporto, e delle reti di rapporti, con altri fenomeni. Così Simmel può parlare della *Wechselwirkung* come di un principio metafisico, l'essenza delle cose, se di essenza si può ancora parlare, non pertiene alle cose in sé ma ai rapporti di interdipendenza. E questi, a loro volta, possono essere di varia natura: rapporti spaziali di vicinanza e lontananza, rapporti causali di causa-effetto, rapporti teleologici di mezzo-fine, rapporti funzionali di parte-tutto e così via.

Alla centralità della *Wechselwirkung* come categoria analitica generale corrisponde il privilegiamento del denaro come oggetto di analisi. Nel denaro, infatti, in quanto strumento universale di intermediazione, che pone in rapporto tra di loro uomini e cose, la *Wechselwirkung* si esprime nel modo più puro ed autonomo, sottratto alle determinazioni e alle specificità soggettive dei termini tra i quali stabilisce la mediazione. Il denaro assume nell'analisi simmeliana una duplice funzione: da un lato esprime il valore relativo di tutte le cose, riducendole al denominatore comune del loro valore economico. Ma, accanto a queste funzioni, ed in virtù di esse, il denaro assume per Simmel anche un significato metaforico nel senso che simbolizza le caratteristiche della modernità.

Sottolineando questo aspetto, vogliamo avanzare un'ipotesi interpretativa che si scosta almeno in parte dalla letteratura critica che si è occupata della *Philosophie*. Molti autori hanno infatti insistito sull'assenza della dimensione storica nelle concettualizzazioni simmeliane e sull'uso puramente esemplificativo di una grande massa di casi ed analogie storiche al di fuori di una successione storicamente significativa⁵. In effetti, i concetti della sociologia «formale» non appaiono mai storicamente determinati, la loro validità non è mai storicamente circoscritta nell'ambito di coordinate spazio-temporali ed essi appaiono come una sorta di universali sociologici atemporali privi di contenuto. Eppure, la dimensione diacronica è tutt'altro che assente. Quello che manca è una teoria della storia, così come manca anche una teoria della società. I concetti astratti della sociologia «formale» non si condensano mai in un sistema teorico, sono strumenti provvisori ancorché universali, sono vuoti ma per essere riempiti di contenuti concreti e quindi anche di materiale storico.

Innumerevoli volte nel corso dell'analisi emerge, ad esempio, la contrapposizione tra economia naturale ed economia monetaria, così come tra baratto e scambio monetario, tra società semplici e società complesse. Il concetto di divisione del lavoro serve a Simmel per identificare stadi crescenti di differenziazione sociale e il denaro stesso segue un suo percorso evolutivo lungo il quale perde gradualmente il suo valore materiale e intrinseco per trasformarsi in valore astratto e puramente funzionale. Il processo storico di

formazione della società moderna appare così come il vero oggetto della *Filosofia del denaro* e il denaro risulta essere nello stesso tempo agente, prodotto e simbolo di questa «grande trasformazione» verso la modernità⁶.

Se la dimensione storica, intesa come processo che agisce come onda lunga al di sotto della contingenza degli eventi di superficie è dunque presente, è però importante notare che per Simmel si tratta di un processo risultante dall'intreccio di una pluralità di variabili di cui né l'origine, né l'esito sono scontati. Simmel è molto lontano da quegli schemi unilineari che vedono lo sviluppo come transizione tra polarità dicotomiche, come possono essere quelle di Tönnies, di Durkheim, o anche di Marx, per quanto si possano riscontrare parziali analogie e convergenze con questi ed altri autori che hanno lavorato lungo la dimensione tradizionale-moderno. Così, quando Simmel vuole illustrare il percorso seguito da qualche tratto rilevante della modernità, parte indifferentemente dalle popolazioni primitive (la letteratura etnografica del suo tempo non gli era certo sconosciuta), dal mondo classico greco-romano, oppure dall'epoca feudale-medioevale.

In modo analogo, la modernità non è univocamente definita come dominio della «solidarietà organica» (Durkheim), o dei rapporti contrattuali fondati sulla «volontà arbitraria» (Tönnies), o dei rapporti capitalistici di produzione (Marx) e neppure esclusivamente in termini di razionalizzazione e burocratizzazione (Weber), ma è nello stesso tempo tutti questi aspetti insieme. Come il processo che conduce alla modernità è un complesso intreccio di fattori interdipendenti, così la modernità stessa è un complesso di elementi interdipendenti che trovano nel denaro il denominatore comune e la più adeguata espressione simbolica.

Di fronte alla modernità, ed al denaro, l'atteggiamento di Simmel appare assai ambivalente, egli è nello stesso tempo attratto e respinto dalla modernità. E non si tratta soltanto di un'ambivalenza tra sentimenti e ragione, l'ambivalenza si insinua all'interno dei sentimenti e dei ragionamenti e solo il mantenimento di un certo distacco e di una certa distanza dall'oggetto consentono a Simmel di giostrare nell'ambivalenza e, addirittura, di utilizzarla come un principio euristico⁷.

Simmel non nasconde la sua profonda ammirazione per il denaro, per la città nella quale il denaro trova il suo luogo privilegiato e per la vita moderna in generale della quale il denaro è il simbolo. In effetti, sono numerosi i passi in cui Simmel assimila il sentimento per il denaro al sentimento religioso⁸ o, addirittura, come nel caso dell'avar, al sentimento estetico. Chi ha ritenuto di applicare a Simmel la pesante etichetta di «apologeta del denaro»⁹ non è certo privo di giustificazioni. Il nesso stretto che Simmel individua tra generalizzazione dei rapporti monetari e libertà dell'individuo dovuto al fatto

che mediante il denaro l'individuo si sottrae ai rapporti di subordinazione personale nei confronti delle cose e degli uomini, ai vincoli che lo legano alla terra e ai rapporti di dominio, e, ancora, lo spazio di sviluppo dell'individualità e della soggettività che il denaro consente in quanto rende possibile l'isolamento dell'interiorità dalle intrusioni del mondo esterno, sono questi gli aspetti nei quali appare con maggiore evidenza la scoperta ammirazione di Simmel per il denaro. Ma, potremmo dire metaforicamente, accanto al reato di apologia compare immediatamente il reato di lesa maestà. Il denaro, in quanto puro mezzo, assolutamente indifferente rispetto a qualsiasi scopo e in quanto oggetto assolutamente privo di qualità, è anche il più potente fattore di oggettivazione, il servitore universale che a sua volta asservisce l'uomo al mondo delle cose, il mezzo che diventa padrone assoluto ed esautora qualsiasi fine di natura personale.

Anche nei confronti della libertà individuale, se il denaro favorendo l'impersonalità dei rapporti libera l'individuo dalla dipendenza personale nei confronti di chi esercita su di lui un potere diretto, lo immette però in una rete quasi universale di interdipendenze che pone continuamente ulteriori confini alla sua libertà di azione; alla subordinazione personale subentra una forma di subordinazione tecnica, al potere dell'uomo sull'uomo subentra il potere dell'organizzazione societaria sull'individuo, all'aumento della «libertà da» non corrisponde un aumento della «libertà di»¹⁰.

Il denaro, quindi, è come un'arma a doppio taglio, i cui effetti possono essere ad un tempo di liberazione e di asservimento e la modernità, di cui il denaro è il simbolo, è anch'essa vista in una luce ambigua, non c'è spazio per certezze che giustifichino visioni trionfalistiche del progresso, oppure visioni apocalittiche della decadenza. Simmel non condivide certo le nostalgie tardo-romantiche per il mondo pre-industriale e pre-moderno, così come non condivide il *Kulturpessimismus* dell'epoca. Anche il socialismo è visto da Simmel come prodotto supremo del razionalismo moderno e nello stesso tempo come reazione solidaristica allo stesso. Eppure, echi di tutto questo si ritrovano nel suo pensiero. Egli non esce dai dilemmi che formula. L'esistenza, come la conoscenza, si muove tra poli opposti e trova il suo senso in questa opposizione: «... l'efficacia di certi, forse di tutti gli elementi della vita, — scrive nella *Filosofia del denaro*¹¹ — dipende dall'esistenza di altri elementi che agiscono in direzione diametralmente opposta». In questa prospettiva non ci si può sottrarre ad un accostamento con Max Weber.

Anche per Weber il processo di razionalizzazione può avere come esito la chiusura degli individui nella gabbia d'acciaio della razionalità strumentale, il senso che la civiltà moderna sia posta di fronte ad un tragico dilemma è certo un tema comune ai due autori. Ma i punti di contatto sono molti e non casuali

e nella *Filosofia del denaro* sono anticipati, a livello di intuizioni e di spunti, molti temi che Weber svilupperà in momenti successivi. Sembra del resto che questa influenza simmeliana su Weber abbia anche un preciso riscontro biografico, se è vero che la *Filosofia del denaro* fu il primo libro letto da Weber dopo la crisi psichica degli anni a cavallo del secolo, prima della stesura dei fondamentali saggi su Roscher e Knies, sull'oggettività e sull'etica protestante¹².

Vari autori hanno esplorato il rapporto Weber-Simmel anche se l'esplorazione è tutt'altro che conclusa¹³. Al di là del rapporto di amicizia, ampiamente documentato da Marianne Weber e da quello che ci resta dell'epistolario¹⁴, al di là del ripetuto interessamento di Weber per le infelici vicende accademiche del collega, e al di là degli espliciti riferimenti, talvolta anche assai critici, che Weber fa agli scritti di Simmel, resta comunque il fatto di una notevole sovrapposizione di interessi intellettuali e di prospettive di indagine.

Le convergenze e i parallelismi sono senz'altro assai consistenti sul piano epistemologico e metodologico: «Il nostro intelletto — scrive Simmel nella *Filosofia del denaro*¹⁵ — può afferrare la misura della realtà solo come limitazione del campo di applicazione di concetti puri, che si legittimano, anche se si scostano dalla realtà, per il servizio che offrono _v alla sua interpretazione». Si accosti il seguente passo di Weber¹⁶: «Esso (il tipo-ideale) rappresenta un quadro concettuale, il quale *non* è la realtà storica, e neppure la realtà “vera e propria”, ma tuttavia, serve né più né meno come schema in cui la realtà deve essere sussunta come *esempio*, esso ha il significato di un puro *concetto-limite* ideale, a cui la realtà deve essere *misurata* e *comparata*, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico». Il confronto potrebbe essere esteso a moltissimi altri passi¹⁷ a testimonianza della comune origine neo-kantiana e del superamento delle posizioni neo-kantiane in una direzione comune che caratterizza la riflessione epistemologica dei due autori.

Le differenze sono molto spesso differenze di stile intellettuale: Simmel è spesso impreciso, e talvolta allusivo, nell'uso dei concetti, e ne modifica frequentemente il significato nel corso dell'argomentazione, Weber, invece, è quasi ossessionato da una pedante esigenza di pulizia concettuale. Weber del resto, in un frammento di un saggio mai completato che avrebbe dovuto portare il titolo *Georg Simmel als Soziolog und Theoretiker der Geldwirtschaft*¹⁸, dichiara apertamente la propria ambivalenza nei confronti del collega, ma anche che non si può fare a meno di venirne profondamente stimolati. In effetti sono molti i temi della *Filosofia del denaro* che meriterebbero un confronto puntuale con i successivi sviluppi del pensiero

weberiano. Si può proporre un elenco provvisorio.

Il primo punto da segnalare è la discussione simmeliana del rapporto mezzi-fini, che occupa l'intero terzo capitolo, nella quale è già anticipata la possibilità di considerare il nesso teleologico mezzo-fine nei termini del nesso causale di causa-effetto¹⁹ nell'analisi dell'agire intenzionale. Come è noto, è proprio su questa possibilità che Weber fonda il superamento della contrapposizione tra comprensione (*Vers teneri*) e spiegazione (*Erklären*); non si tratta di due procedimenti che si escludono a vicenda ma che si integrano: la possibilità di spiegare l'agire in termini di causa-effetto viene rafforzata dalla possibilità di comprenderne il senso intenzionato. La formulazione simmeliana è senz'altro imprecisa, ma non vi è dubbio che su questo punto cruciale la riflessione di Weber prenda le mosse da uno stimolo simmeliano.

Un secondo punto è l'accento posto sull'aspetto della calcolabilità nella vita moderna che Simmel vece soprattutto come crescente tendenza alla quantificazione e alla trasformazione della qualità in quantità, per effetto della diffusione del denaro e della sua estrema adattabilità ad ogni contenuto, e che Weber coglie invece in modo più specifico come possibilità del calcolo razionale del capitale e quindi come fondamento dell'impresa capitalistica.

Un terzo punto più specifico, si riferisce agli effetti che la diffusione dell'economia monetaria produce sulla trasformazione dei sistemi fiscali, sia per quanto riguarda il rapporto tra l'individuo e lo stato, sia per quanto riguarda la genesi stessa dello stato e della burocrazia moderni.

Entrambi si confrontano criticamente con il materialismo storico che rifiutano nella sua versione dogmatica e determinalistica, ma che rivalutano come principio euristico capace di produrre prospettive di analisi scientificamente efficaci. Entrambi, infine, colgono la tendenza del socialismo alla burocratizzazione e al dispotismo.

Ma l'aspetto che più di ogni altro giustifica un accostamento tra Simmel e Weber è la considerazione del processo di razionalizzazione come centrale nella definizione della modernità. Certo, Simmel parte dalla considerazione del denaro e dei suoi effetti economici e non economici e non si pone il problema, tipicamente weberiano, della specificità del capitalismo moderno. Da questo punto di vista Weber è assai più vicino a Marx di quanto non lo sia Simmel. Per Simmel la sfera della produzione e dei rapporti di produzione passa chiaramente in secondo piano rispetto alla sfera della circolazione, dello scambio e del consumo, il soggetto economico al quale Simmel si riferisce è quasi sempre il consumatore piuttosto che il produttore e se c'è una figura di *leader* che emerge nella sfera economica questa è quella del banchiere e dello speculatore e non quella dell'imprenditore.

Eppure, come ha notato Levine²⁰, quando Simmel parla della separazione

tra prestazione oggettiva e personalità soggettiva, quando sottolinea il ribaltamento del rapporto mezzi-fini ed il tendenziale predominio dei primi sui secondi, quando descrive la contrapposizione tra soggettività dell'agire individuale e oggettività delle regole del mercato, affronta tematiche che hanno una marcata affinità con le dicotomie weberiane di razionalità rispetto allo scopo e di razionalità rispetto al valore, di razionalità formale e di razionalità sostanziale. E, soprattutto, per entrambi il cammino della razionalità può condurre ad esiti contraddittori, non c'è né il *pàthos* dell'ottimismo, né il *pathos* del pessimismo, piuttosto il *pathos* dell'incertezza, che è essenzialmente incertezza sul destino dell'individuo e della libertà nel mondo moderno. Per entrambi si può dire che la loro è una visione disincantata della modernità, senza speranze messianiche, senza nostalgie reazionarie, senza aspettative apocalittiche; Marx è altrettanto lontano di Spengler. Ma la ricerca delle affinità non può essere spinta più avanti, le differenze restano altrettanto cospicue delle affinità. Weber, soprattutto, è drammaticamente coinvolto nelle vicende del suo tempo e il suo distacco dalla politica assume il significato di una rinuncia quasi eroica, Simmel è più curioso che coinvolto nelle vicende del mondo, guarda alle cose magari con una lente di ingrandimento per coglierne i particolari più sottili, mantenendo però sempre una certa distanza che molti hanno attribuito al suo atteggiamento fondamentalmente estetico nei confronti della realtà²¹.

Se il vero oggetto della *Filosofia del denaro* è la genesi della società moderna, e il ruolo in essa svolto dal denaro, se cioè l'analisi del processo di modernizzazione è il tema unificante che corre lungo tutta l'opera, tale analisi si articola in una serie di nodi tematici che meritano di essere considerati singolarmente. Partiremo dalla discussione simmeliana del problema del valore e dal rapporto di Simmel con la scienza economica del suo tempo.

2. Scambio e valore.

Nella prefazione alla *Filosofia del denaro* Simmel dichiara esplicitamente che «non una singola riga di questa ricerca è intesa come appartenente all'ambito dell'economia politica»²². Questa intenzione riflette la fondamentale impostazione neo-kantiana della filosofia della scienza simmeliana in base alla quale le singole scienze si differenziano tra di loro e dalla filosofia non in base alla specificità del campo di oggetti che ricadono nel loro ambito, ma in base al punto di vista che seleziona, dall'inesauribile totalità del reale, quel numero finito di aspetti che risultano di volta in volta rilevanti nella prospettiva di ogni singola disciplina.

In effetti, non esistono «fatti» economici che si distinguano da «fatti» di

altra natura, psicologici, morali, estetici, ecc. Simmel è molto esplicito su questo punto che peraltro viene ribadito in molte altre occasioni e con formulazioni assai simili: «... il punto di vista di una scienza, sempre fondato sulla divisione del lavoro, non è mai in grado di esaurire la totalità di una realtà qualsiasi — così, il fatto che due uomini scambino reciprocamente i loro prodotti non è affatto soltanto un dato “economico-politico”. Un dato di questa natura, un dato cioè il cui contenuto si esaurisse nella rappresentazione che ne dà l’economia politica, non esiste... Anche in questa forma diventa oggetto di considerazione filosofica che ne — indaga i presupposti in concetti e dati non economici e ne analizza le conseguenze sui valori e le connessioni di natura non economica»²³.

Tuttavia, per quanto netto possa apparire il confine, esso non solo non è fissato una volta per tutte in modo definitivo, ma la sua esistenza non impedisce la possibilità di valicarlo, lo sconfinamento è possibile proprio perché esiste un confine che viene tracciato dal nostro modo di conoscere la realtà e di attribuire un senso ad essa, ma che non esiste nelle cose: è un dato di pensiero, non un dato di realtà. «Ogni scienza — scrive Simmel²⁴ — analizza fenomeni che presentano un’unitarietà in sé chiusa e una chiara delimitazione rispetto ai problemi di altre scienze soltanto dal punto di vista da cui essa si pone, mentre la realtà non si cura di queste linee di demarcazione in quanto ogni sezione del mondo costituisce un aggregato di compiti per le scienze più svariate».

Pertanto, nonostante l’iniziale dichiarazione di intenti di non volersi occupare di denaro e scambio nella prospettiva dell’economia politica, nel corso della trattazione Simmel compie una serie di incursioni nel territorio dell’economia anche se egli mostra di muoversi a disagio e dilettante-scamente sul terreno accidentato della teoria economica. Certo Simmel non ha lasciato nessuna traccia visibile nel pensiero economico. Tra gli economisti a lui contemporanei, il lavoro di Simmel fu accolto a dir poco con disprezzo: «Tra gli economisti — scrive Max Weber in quell’unico frammento in cui affronta esplicitamente una valutazione di Simmel — si possono sperimentare vere e proprie esplosioni di indignazione nei suoi confronti»²⁵.

Tra gli economisti moderni vi sono segni di un certo interesse per gli aspetti dell’opera simmeliana che sono rilevanti per la teoria monetaria. Herbert Frankel²⁶, ad esempio, fa di Simmel un anti-keynesiano *ante-tit-teram* reinterpretando in chiave monetarista gli aspetti morali della filosofia del denaro. In effetti, molti aspetti del pensiero simmeliano in materia di moneta (il rapporto tra moneta e libertà individuale, il concetto di «fiducia» come garanzia sociale e morale della stabilità del valore della moneta nel tempo, le conseguenze dell’inflazione e della deflazione, la sfiducia nei confronti

dell'autorità dello stato in campo monetario, la preferenza per una moneta con base aurea), possono essere riletti oggi in una prospettiva conservatrice e neo-liberale.

Ma a parte questo aspetto, tutto sommato secondario, è assai probabile, come hanno suggerito recentemente due economisti²⁷, che «non scio Simmel sembra essersi rifatto in misura cospicua all'opera di Karl Menger, ma che a loro volta altri economisti della scuola austriaca (per non parlare dei tedeschi) si siano rifatti a lui». Per questi autori, o: rischiamo di perdere qualcosa ignorando Simmel e la tradizione di teoria monetaria alla quale egli ha contribuito»²⁸. A parte questa recente scoperta di Simmel da parte degli economisti, rimane il fatto che il suo nome dice poco ad un economista moderno.

Ma se è facile sostenere che l'influenza di Simmel sul pensiero economico è stata pressoché nulla, è ben più difficile dire quale sia stata l'influenza dell'economia politica del suo tempo sul pensiero di Simmel. Egli non facilita il lavoro dell'interprete che voglia ricostruire le fonti della sua cultura economica e rintracciare nelle sue letture gli stimoli sui quali egli elabora le sue argomentazioni. Nelle quasi seicento pagine della *Filosofia del denaro* gli unici economisti richiamati sono Smith e Marx, e del resto in tutti i suoi scritti egli si sottrae al costume accademico della nota e in particolare della nota bibliografica. L'interprete deve quindi per forza fare uso di una strategia indiziaria per collocare le riflessioni di Simmel nelle coordinate del pensiero economico del suo tempo.

Nell'esplorare le incursioni di Simmel nel territorio dell'economia politica non affronteremo quegli aspetti che si riferiscono in modo specifico all'analisi dei problemi della moneta e del credito, al divenire storico e al funzionamento dei sistemi monetari e creditizi, non perché quello che Simmel dice su tali argomenti non sia interessante e non dia luogo in molti casi ad osservazioni di straordinaria acutezza, ma perché ci sembra che egli nella sostanza non si scosti da quelle che erano allora le idee correnti. È assai probabile che su questi temi Simmel fosse debitore da un lato di Karl Menger (la voce *Geld* redatta da Menger era apparsa nella I edizione dell'*Handwörterbuch der Staatswissenschaften* nel 1892) e dall'altro lato degli studi della «nuova scuola storica di economia»²⁹.

Concentreremo la nostra attenzione invece sulla discussione di Simmel della teoria del valore che è il problema filosofico per eccellenza dell'economia politica e dove la sua trattazione, per quanto debole sul piano analitico, contribuisce a definire alcune contraddizioni feconde del suo pensiero. La trattazione simmeliana del valore non è unitaria. Anche dal punto di vista dell'organizzazione espositiva, egli disloca la sua analisi in due luoghi distanti

della *Filosofia del denaro*, nel II paragrafo del I capitolo espone la sua teoria del rapporto tra scambio e valore e avanza una serie di critiche alle teorie dell'utilità e della scarsità, nel III paragrafo del V capitolo critica la teoria marxiana del valore-lavoro. Tra le due dislocazioni non vi sono connessioni esplicite, anche la critica alla teoria del valore-lavoro che viene abbozzata nel primo passo (cioè, l'incapacità di tale teoria di spiegare la discrepanza tra valori e prezzi) non ha nulla a che fare con la critica contenuta nel V capitolo.

L'assenza di un quadro unitario che unifichi i frammenti nei quali Simmel affronta il problema del valore, oltre che alla natura frammentaria e asistemica che caratterizza il suo modo di procedere nel lavoro intellettuale, è imputabile e riflette le difficoltà specifiche che egli ha incontrato nel formulare una teoria radicalmente soggettivistica e relativistica del valore. Egli stesso confessò queste difficoltà in una lettera a Rickert del 1898 dove scrive: «mi sembra che il concetto di valore non contenga soltanto lo stesso tipo di *regressus in infinitum*, come nel caso del concetto di causalità, ma anche un *circulus vitiosus*, poiché se si seguono abbastanza a fondo le varie concatenazioni, si trova sempre che il valore di A è fondato su quello di B e quello di B esclusivamente su quello di A. Ci si potrebbe accontentare di questo e spiegarlo col fatto che si tratta di una forma fondamentale di rappresentazione che non è esauribile nei termini della logica, se, di fatto, i valori assoluti e oggettivi non pretendessero di essere riconosciuti in quanto tali. La soluzione di questa difficoltà, che ho trovato in certi casi, non soddisfa per altri e non vedo come questa difficoltà possa trovar fine, poiché ritengo, in ogni caso, di poter mantenere fede al mio relativismo solo se è in grado di risolvere tutti i problemi posti dalle teorie assolutistiche»³⁰.

Che cosa intende Simmel per teorie assolutistiche del valore? A me sembra che con questo termine egli voglia indicare tutte quelle teorie che postulano l'esistenza del valore come qualità intrinseca dei beni, come attributo comune, misurabile sulla base di una qualche unità di misura, diverso dal prezzo, che ne esprime invece il valore relativo in riferimento agli altri beni. Da questo punto di vista, sono assolutistiche sia la teoria del valore-lavoro, sia la teoria dell'utilità e il suo è un tentativo di trascendere entrambe sul piano di una soluzione, appunto, relativistica. Attribuendo allo scambio, come vedremo, la funzione di produrre valore, Simmel ritiene di poter superare la stessa dimensione ontologica del problema del valore: il valore non è più una qualità dell'essere, ma esprime soltanto i rapporti di reciprocità che si manifestano nello scambio.

Anche se la soluzione simmeliana mostra una parentela evidente con l'impostazione neo-classica del problema del valore mi sembra di poter interpretare il senso della sua trattazione come un tentativo di superamento e

di mediazione tra la tradizione classica e neo-classica dell'economia. Tale tentativo risulta incompiuto, è probabilmente impossibile, e quindi non è riuscito, ma è comunque interessante ed esemplare del modo bizzarramente eclettico del ragionare simmeliano.

Cerchiamo di ricostruire questo tentativo nei suoi passaggi fondamentali³¹.

Il punto di partenza è una concezione dello scambio economico come produttore di valore, concezione che risulta possibile soltanto se si considera il valore come qualcosa di fondato nella soggettività dei soggetti che scambiano e non nelle caratteristiche oggettive degli oggetti che vengono scambiati. Se si desse scambio di equivalenti, la somma dei valori disponibili per i soggetti dopo lo scambio sarebbe esattamente identica alla somma dei valori esistenti prima dello scambio, lo scambio cioè non sarebbe produttore di valore. Mentre il soggetto scambia proprio perché attribuisce all'oggetto che riceve un valore maggiore dell'oggetto che cede e lo stesso succede, reciprocamente, per il partner. Lo scambio economico trae origine e approda in due momenti che sono puramente soggettivi e quindi extra-economici, da un lato il sentimento di desiderio di qualcosa che non ho, dall'altro il sentimento di soddisfazione per la conquista dell'oggetto desiderato. L'atto economico vero e proprio è quindi esclusivamente lo scambio, quello che sta a monte (bisogno) e quello che sta a valle (consumo) non sono atti economici, ma momenti interamente calati in una dimensione di soggettività. Il valore di un oggetto non è quindi fondato, come vedremo meglio in seguito, nella sua utilità, intesa come la sua capacità di soddisfare bisogni e desideri, quanto piuttosto nel prezzo che siamo disposti a pagare, in termini di sacrificio e di rinuncia per ottenerlo. È soltanto nello scambio, quindi, che il valore si realizza, poiché lo scambio comporta sempre il sacrificio di qualcosa che potrebbe comunque avere usi alternativi, cioè potrebbe essere consumato direttamente o dato in cambio per una cosa diversa.

Sembra quindi che Simmel vincoli la formazione del valore, e l'origine stessa del concetto, all'economia di scambio e questa affermazione è confermata da altre considerazioni che vedremo in seguito. Ma le cose non sono così chiare come sembrano, infatti Simmel estende per analogia il concetto di valore anche all'economia naturale o solipsistica, come egli la chiama. Dal punto di vista economico (cioè del valore) è irrilevante che lo scambio si effettui tra uomo e uomo o tra uomo e natura.

Il produttore isolato cede alla natura la propria energia lavorativa per ottenere un risultato e nel far questo agisce con lo stesso criterio dello scambista che valuta comparativamente il valore di ciò che cede e il valore di ciò che ricava. In entrambi i casi si pone un problema di scelta tra combinazioni diverse di fini (prodotti-merci) e mezzi (lavoro-lavoro

incorporato in merci) e in entrambi i casi si dà formazione di valore. Siamo quindi in presenza, o meglio, nelle vicinanze, di un concetto di valore in generale che trova il proprio fondamento nel sacrificio, nella rinuncia ad impieghi alternativi, nelle difficoltà e negli ostacoli che si frappongono al conseguimento di un oggetto di desiderio, in altre parole, siamo vicini a un concetto di valore come lavoro e di lavoro come disutilità.

Tuttavia, il valore, che nell'economia isolata si presenta come qualcosa di inscindibilmente fuso nel soggetto, nell'economia di scambio assume a una dimensione autonoma, si oggettivizza. Nel primo caso, siamo di fronte a ciò che Marx chiama valore d'uso, nel secondo caso al valore di scambio. Ma la caratteristica di oggettività del valore di scambio, sottolinea Simmel, dipende dalla sua relatività che in qualche modo ne cancella il significato originario. Solo in un sistema economico completamente sviluppato come economia di scambio, il valore appare come una caratteristica intrinseca alle cose. «La reciprocità della misurazione — scrive Simmel³² — grazie alla quale ogni oggetto economico esprime il suo valore in un altro oggetto, innalza entrambi dal loro puro significato in termini di sentimenti soggettivi: la relatività della determinazione del valore significa la sua oggettivazione». Lo scambio appare così come un rapporto tra cose e non più come un rapporto tra persone che dispongono di cose e alle quali attribuiscono soggettivamente valori diversi. Ma questa è, appunto, apparenza. Le cose appaiono dotate di caratteristiche che conferiscono a loro valore e il quantum di queste caratteristiche determinerebbe il rapporto, cioè il prezzo relativo, con il quale le cose si scambiano.

Da questa concezione dell'apparenza delle caratteristiche di oggettività che determinerebbero il valore delle cose nello scambio, Simmel trae motivo per criticare le teorie che fondano il valore sui concetti di utilità e scarsità, intesi appunto come caratteristiche oggettive delle cose.

L'utilità, per Simmel, è concetto troppo generico e di per sé incapace di fondare la categoria del valore. Infatti, non è la generica capacità di soddisfare bisogni umani, che appunto chiamiamo utilità, a conferire valore agli oggetti, ma la loro desiderabilità effettiva che si manifesta nella disponibilità del soggetto a sopportare sacrifici e rinunce per assicurarsene l'uso. Se di utilità quindi si può parlare è solo nel significato soggettivo di desiderabilità e non in qualsivoglia significato oggettivo sottratto al processo di valutazione comparativa. Il valore emerge da un rapporto che il soggetto instaura tra oggetti diversi, non è, come si è visto, una caratteristica intrinseca degli stessi.

Lo stesso ragionamento vale anche per il concetto di scarsità. Anch'essa non è una qualità dell'oggetto, o della categoria alla quale esso appartiene; ciò che nel concetto di scarsità è recuperabile come fattore che produce valore è

soltanto quell'aspetto che si riferisce alla difficoltà di appropriarsi dell'oggetto desiderato e quindi alla possibilità di non renderlo più scarso per il soggetto. È di nuovo lo scambio, quindi, che consente di oggettivare un aspetto radicato nella soggettività. Noi non attribuiamo valore a una cosa solo perché è scarsa, a meno che non siamo colti dal feticismo del collezionista: utilità e scarsità diventano fattori di valore solo attraverso lo scambio, perché solo lo scambio consente all'individuo di misurare il sacrificio che è disposto a fare per impadronirsi di ciò che desidera. Lo scambio, dunque, e non la scarsità o l'utilità, sono il fondamento del valore.

A questo punto, Simmel utilizza di nuovo un concetto di valore che non è più generale, ma relativo all'economia di scambio. Prima che si affermasse un'economia di scambio, egli sostiene, l'utilità e la scarsità inducevano comportamenti di pura appropriazione di tipo predatorio o violento o tradizionale. La rapina e il dono sono anch'esse forme che modificano la distribuzione e trasferiscono la proprietà di oggetti utili e scarsi, ma non per questo danno luogo alla formazione di valori economici.

Il fatto che, quando l'economia di scambio è ancora in uno stadio primitivo, il prezzo sia oggetto di mercanteggiamento tra le due volontà contrapposte del compratore e del venditore, illustra chiaramente come il valore che si viene così a formare (prezzo e valore per Simmel, come vedremo, coincidono) non rilevi dalle caratteristiche delle cose scambiate quanto piuttosto dei soggetti che effettuano lo scambio. L'oggettività deve essere in un primo tempo regolata d'imperio attraverso forme che garantiscano la pubblicità delle transazioni che, appunto, generalmente si effettuano in piazza. Solo quando lo scambio si generalizza tra individui liberi e autosufficienti si fa strada l'idea che i valori siano fondati su criteri che trovano origine nella natura delle cose scambiate. Lo scambio assume allora la forma di un'istituzione sociale e la sua oggettività consiste nella sua istituzionalizzazione.

«Lo scambio è una formazione sociologica *sui generis*, una forma e funzione originaria della vita interindividuale che non deriva come conseguenza logica da quelle caratteristiche qualitative e quantitative delle cose che noi chiamiamo utilità e rarità. Al contrario, entrambe queste caratteristiche sviluppano piuttosto il loro significato in termini di formazione del valore soltanto nella condizione dello scambio ... Le cose non sono difficili da raggiungere perché sono rare, ma sono rare perché sono difficili da raggiungere ... La difficoltà dell'acquisizione, la grandezza del sacrificio da offrire nello scambio, costituisce il momento peculiare di formazione del valore, la rarità determina soltanto l'aspetto esteriore, l'oggettivazione nella forma della quantità»³³.

Il significato sociale dello scambio appare quindi come la manifestazione

economica della relatività delle cose: lo scambio è quella forma di interazione che dà corpo al valore. Per quanto si possa analizzare un oggetto nelle sue proprietà autosufficienti, non si troverà mai traccia di valore, poiché questo consiste esclusivamente nella relazione di reciprocità che si instaura tra le cose medesime.

In ogni scambio individuale, pertanto, valori e prezzi devono per definizione coincidere. Non vi sarebbe scambio se vi fosse divergenza tra prezzo e valore, poiché uno dei contraenti si renderebbe conto che la misura del suo sacrificio supera il valore di ciò che ottiene in cambio. A questo punto, però, Simmel si trova di fronte a una non lieve difficoltà che per essere risolta richiederebbe strumenti analitici di cui egli non dispone. Egli fa l'esempio di un bambino che desidera intensamente una cosa ed è disposto, nelle particolari circostanze del momento, a dare per essa tutto quanto possiede. Dal punto di vista soggettivo non vi è dubbio che prezzo e valore coincidano anche in questo caso estremo, ma è proprio questo fatto che rivela l'estrema fragilità della fondazione del valore. Egli cerca di aggirare l'ostacolo suggerendo che ogni singolo atto di scambio deve essere visto come la manifestazione di un'istituzione sociale che si è venuta formando storicamente e ai cui imperativi normativi gli individui vengono socializzati gradualmente. La razionalità, cioè il calcolo ponderato di quello che si guadagna e di quello che si perde, è il risultato di un processo che si sviluppa gradualmente attraverso ripetute esperienze, le quali ci insegnano a valutare le cose e a soppesarne il valore relativo senza seguire immediatamente l'imperio degli impulsi soggettivi. Ma il problema non si risolve, sociologicamente, additando il fondamento razionale che il comportamento di scambio assume tendenzialmente in un'economia mercantile sviluppata.

Il problema della discrepanza tra valori e prezzi non dipende dalla maggiore o minore razionalità dei soggetti che scambiano. In una concezione, come quella simmeliana, che fonda il valore in ultima istanza sulle valutazioni soggettive che si incontrano nello scambio, la difficoltà potrebbe essere risolta (si fa per dire) soltanto postulando che la coincidenza tra valori e prezzi si realizzi al livello dei prezzi di mercato ai quali tendenzialmente si adeguano per effetto della concorrenza tutti gli scambi individuali. Ma il concetto di mercato è singolarmente assente quando Simmel parla di valore e di scambio e anche quando parla di scambio come forma sociale. In Simmel ci sono le premesse, ma non la strumentazione analitica della soluzione neoclassica del problema del valore.

Egli avanza, invece, un tentativo di spiegazione del divario tra prezzi e valori che si colloca piuttosto sul versante classico della teoria del valore. Avevamo visto in precedenza che estendendo la categoria del valore alle

operazioni di scelta compiute dal produttore isolato, Simmel aveva adombrato una spiegazione in termini di valore-lavoro.

Una cosa, comunque, sembra chiara per Simmel, e cioè che ogni volta che si vuole dare al valore un fondamento oggettivo (ad esempio, il lavoro incorporato), si deve dare per scontata la discrepanza tra valori e prezzi, la coincidenza tra questi due termini sussiste infatti soltanto per i soggetti implicati in ogni singolo scambio individuale.

Nell'economia neo-classica, il rapporto tra valori e prezzi, e in generale l'intera problematica del valore, dipende da una serie di assunti che possono venir sintetizzati in tre punti: 1) il mercato è *concorrenziale* e quindi i prezzi che in esso si formano sono, rispetto ai soggetti che scambiano, dei dati che non possono essere modificati; 2) ogni soggetto agisce in base al principio della massimizzazione dell'utilità complessiva; 3) i prezzi di equilibrio di ogni bene o servizio si formano nel punto di incontro tra quantità offerta e quantità domandata. Dati questi assunti, i prezzi esprimono il rapporto di equivalenza economica tra i vari beni e quindi il loro valore.

Per Simmel il prezzo coincide col valore nel senso che esprime quanto un individuo è disposto a pagare (in termini di sacrificio) per ottenere il bene che desidera. Si tratta, in altre parole, del *màssimo* sacrificio che un individuo è disposto a fare; se il prezzo di mercato è inferiore o al limite uguale a tale livello si effettua lo scambio, se il prezzo di mercato è maggiore lo scambio non avviene. Simmel non conosce nessun procedimento analitico per far emergere i prezzi di mercato dalle scale di preferenza dei soggetti, dalle loro funzioni di utilità. Egli rifiuta il concetto di utilità perché, anche se non lo dice esplicitamente, non vede come possa essere ricondotto ad una qualità omogenea e quindi misurabile e massimizzabile e, soprattutto, relativamente costante nel tempo. Non è quindi in grado di pensare alla possibilità di trasformare le funzioni di utilità in curve di domanda e quindi di determinare i prezzi di mercato come risultanti delle scelte soggettive individuali.

Pertanto, nonostante l'approccio soggettivistico di Simmel alla teoria del valore lo porti inequivocabilmente, anche se non senza riserve, sul versante della teoria neo-classica, egli non è in grado di accettare le necessarie premesse di tale teoria.

«È un errore di molte teorie del valore, assumere che, date certe condizioni di utilizzabilità e rarità dei beni, il valore economico, cioè il movimento di scambio, risulti come qualcosa di evidente, come la conseguenza concettualmente necessaria di tali premesse. Ciò è radicalmente sbagliato»³⁴.

In tema di discrepanza tra valori e prezzi, Simmel sembra piuttosto riconoscere una certa efficacia alla teoria del valore-lavoro, essa infatti risponde all'esigenza di fissare un valore *standard*, fondato sul tempo di lavoro

socialmente necessario per produrre un determinato bene, dal quale i prezzi che effettivamente si realizzano si scostano sia in senso positivo che negativo. In altre parole, se si dà al valore un fondamento oggettivo, si potrebbe spiegare la discrepanza tra valori e prezzi in base alle circostanze esterne che di volta in volta caratterizzano il singolo atto di scambio (l'estremo stato di bisogno di uno dei contraenti, il piacere snobistico del possesso di un oggetto singolare, la minaccia della forza, oppure l'inganno e la frode, ad esempio) o, al limite, anche le condizioni di mercato (ad esempio, condizioni di monopolio).

Simmel non intuisce che la trasformazione dei valori in prezzi è la difficoltà analitica maggiore della teoria del valore-lavoro e ciò è abbastanza sorprendente se si pensa che proprio gli anni in cui Simmel scrive la *Filosofia del denaro* sono gli anni in cui la pubblicazione del III volume del *Capitale* (nel 1894) riaccende un vivace dibattito sulla teoria marxiana del valore³⁵.

Simmel non fa propria la critica che i sostenitori della teoria dell'utilità marginale rivolgono a Marx ed è legittimo il sospetto che ciò avvenga non perché egli non la condivide, ma semplicemente perché non la conosce. In effetti, anche le critiche di Simmel (la distinzione tra lavoro e forza-lavoro e la riduzione del lavoro complesso a lavoro semplice socialmente necessario) erano già state anticipate da Böhmer-Bawerk. È interessante notare come egli si liberi assai sbrigativamente della questione, centrale nel sistema marxiano, della distinzione tra lavoro e forza lavoro.

«Ritengo che si tratti — egli scrive³⁶ — di un problema essenzialmente terminologico», salvo poi annotare, poche righe più sotto, che si tratta invece di una questione gravata da implicazioni ideologiche: «La separazione tra forza-lavoro e lavoro è importante soltanto ai fini del socialismo, in quanto evidenzia la teoria in base alla quale il lavoratore riceve soltanto una parte minima dei valori che produce... Mi sembra però che, anche partendo da questo punto di vista, si potrebbe, definendo come valore il lavoro invece della forza-lavoro, distinguere all'interno di esso la quantità di valore che da un lato ritorna al lavoratore come salario e quella che dall'altro costituisce il guadagno dell'imprenditore»³⁷.

Chi ha familiarità col sistema marxiano sa che la distinzione tra lavoro e forza lavoro è molto di più di una semplice questione terminologica e che non si può semplicemente sostituire ad essa la distinzione tra salario e profitto poiché quest'ultima per Marx risulta determinata esclusivamente alla luce della differenza tra il valore dei beni che entrano nel salario e il valore dei beni prodotti dalla forza lavoro.

Sarebbe scorretto, tuttavia, criticare Simmel per non aver fatto quello che non intendeva fare: egli non aveva nessuna intenzione, e nessuna competenza specifica, per addentrarsi nei problemi analitici della teoria economica. La sua

vuole pur sempre essere un'analisi filosofica, ed è per le sue implicazioni filosofiche che la teoria del valore-lavoro, risulta interessante ai suoi occhi: «La teoria del valore-lavoro è quella da un punto di vista filosofico più interessante»³⁸.

Gli riesce però difficile mantenere la distinzione, si ha cioè l'impressione che la distinzione tra un punto di vista economico e un punto di vista filosofico sia una distinzione di comodo che gli consente di trascurare l'analisi di quegli aspetti che non ritiene Interessanti. Infatti, non si può certo negare che le critiche «filosofiche» di Simmel alla teoria di Marx non siano rilevanti *anche* dal punto di vista dell'economia politica. Il punto centrale della critica simmeliana si rivolge contro l'ipotesi che sia possibile definire un concetto di lavoro fondato su un fattore comune a tutti i tipi di lavoro e che Marx identifica nel tempo di lavoro socialmente necessario, cioè nel lavoro che presenta il grado sociale medio di abilità e intensità. Simmel passa in rassegna con quasi pedantesca minuziosità tutte le possibili obiezioni e contro-obiezioni a questa riduzione della qualità a quantità. Egli mette in luce soprattutto le difficoltà che si incontrano sul piano empirico a mantenere fino in fondo l'ipotesi che sia possibile esprimere il valore di ogni lavoro come multiplo di un'unità di misura del lavoro medio non qualificato. Non basta, come suggerisce Marx nel V capitolo del I voi. del *Capitale*, tener conto del diverso tempo speso nell'addestramento di lavoratori dotati di qualificazioni diverse, come non basta per spiegare il valore dell'individuo dotato di qualità eccezionali tener conto del lavoro che si è accumulato nelle generazioni dei suoi predecessori.

Si potrebbe forse pensare di trovare un'unità di misura comune a tutti i tipi di lavoro sia manuale che intellettuale nella quantità di energia consumata in un'unità di tempo che deve essere reintegrata e riprodotta, ma siamo ben lontani, anche se non lo si può escludere per il futuro, dalla possibilità di determinare in termini quantitativi l'energia accumulata nel cervello. Piuttosto che ridurre l'energia mentale in termini di unità di energia fisica (oppure in termini di beni di sussistenza necessari a riprodurre la forza lavoro), si potrebbe forse pensare, all'inverso, alla riduzione dell'energia fisica all'energia mentale necessaria per produrre il lavoro fisico. In realtà, sostiene Simmel, nel lavoro non sono tanto le energie fisiche spese ad essere ricompensate al fine di una loro reintegrazione, quanto piuttosto l'energia mentale spesa per superare l'istinto all'ozio, al piacere, alla rilassatezza. «Ciò che viene veramente ricompensato nel lavoro, il titolo in base al quale si chiede un compenso per esso, è il dispendio di forza *psichica* richiesta per affrontare e superare i sentimenti interni di contrarietà e di disagio»³⁹.

Riaffiora qui una concezione del valore del lavoro come disutilità che

compare, in contesti analitici diversi, sia in Smith, sia in Marx, sia, infine, nei teorici dell'utilità marginale ai quali, come abbiamo visto, l'impostazione di Simmel del problema del valore risulta più affine. Tuttavia, questo richiamo alla disutilità del lavoro non è importante soltanto perché rimanda ad una concezione soggettivistica del valore, ma anche perché permette a Simmel di recuperare in chiave euristica la prospettiva teorica del materialismo. Infatti, argomenta Simmel, se ogni forma di lavoro comporta un esercizio di autodisciplina, un atto di volizione che contrasta la tendenza all'ozio, allora vi è un elemento di natura morale che è comune sia al lavoro manuale che al lavoro intellettuale. Ma è proprio la presenza di questo elemento comune che rende *relativa* la distinzione tra lavoro fisico e lavoro mentale e consente di ritenere legittima la riduzione reciproca dell'uno in termini dell'altro. Da questo spunto, attraverso un ardito salto nel livello di generalizzazione dell'argomentazione, Simmel sostiene che se si considera la materia non come un'essenza autonoma che si contrappone in assoluto allo spirito su un piano ontologico, ma come un concetto relativo costruito sulla base delle forme e dei presupposti del nostro pensiero, anche una concezione materialistica diventa legittima.

Simmel, quasi a conclusione della sua critica a Marx, scrive infatti: «Da questo punto di vista, in base al quale la differenza di essenza tra fenomeni fisici e spirituali risulta relativa invece che assoluta, la pretesa di cercare la spiegazione dei fenomeni in senso stretto spirituali nella riduzione a quelli fisici diventa molto meno inaccettabile»⁴⁰.

Anche questa dichiarazione, come molte proposizioni simmeliane, non è priva di ambiguità, ma è proprio questa ambiguità che attenua la radicalità della critica alla teoria del valore-lavoro. Così come l'adesione di Simmel all'impostazione che la scuola austriaca aveva dato al problema del valore non è senza riserve, così la sua critica a Marx non è un drastico rifiuto. In questo senso credo che si possa legittimamente sostenere che Simmel tenta di conciliare ecletticamente teorie oggettivistiche e soggettivistiche del valore relativizzando i punti di vista che stanno dietro la loro elaborazione. Da questo tentativo di conciliazione risulta una concezione del valore che non è più né soggettivistica né oggettivistica, il valore non è più una qualità intrinseca (*an sich*) delle cose, ma un puro rapporto tra le cose. Il valore nasce dalle valutazioni soggettive e si oggettivizza in un rapporto che diventa autonomo dalle valutazioni stesse. È il rapporto di scambio, reale o immaginario, a produrre il valore e il concetto stesso di valore assume significato soltanto nell'ambito di un relativismo radicale, dove il valore si risolve, ma non si dissolve, in un puro mondo di rapporti.

3. Il problema dell'alienazione.

Un tema fondamentale della *Filosofia del denaro*, e di tutto il pensiero di Simmel, è quello dell'oggettivazione⁴¹. Sempre avvertibile nel complesso intreccio dell'opera, viene in piena luce nella seconda sezione del sesto capitolo, dove Simmel delinea una teoria della cultura che contiene il principio di quel conflitto tra vita e forma su cui si basa tanta parte della sua speculazione successiva.

La trattazione avviene in termini prossimi a Hegel e a Marx⁴², ma non mancano echi suggestivi della penetrante critica nietscheana dello storicismo e della «cultura alessandrina» come cultura del mondo borghese⁴³. Spirito soggettivo e spirito oggettivo si affrontano in una dialettica universale in cui la sintesi non è garantita a priori: domina il momento della contraddizione il cui superamento appare incerto.

Simmel riconosce la necessità dell'oggettivazione che rende possibili il lavoro, l'arte, tutte le umane istituzioni. Attraverso la mediazione neokantiana di una teoria epistemologica d'origine platonica la categoria dello spirito oggettivo viene intesa come quella della rappresentazione del contenuto spirituale valido delle cose, con cui si raggiunge la forma che consente di conservare e di accumulare il lavoro della coscienza, ed è pertanto la più importante e decisiva tra le categorie storiche dell'umanità. È l'oggettivazione che dona all'uomo il suo mondo, ma essa deve essere nuovamente compresa dai soggetti per contribuire al loro sviluppo. Cultura è sintesi di soggetto e oggetto (di vita e di forma — dirà in seguito — dopo averla definita «via dell'anima da se stessa a se stessa» attraverso le tappe della oggettivazione)⁴⁴. Ma la situazione contemporanea è caratterizzata dal predominio dello spirito obiettivo e dall'estraneazione del soggetto dai suoi prodotti.

Si può osservare che la condizione descritta richiama assai da vicino la nozione marxiana di alienazione quale appare nei *Manoscritti economico-filosofici*⁴⁵. Anche se in rilievo non è la dinamica del processo di produzione, ma la fenomenologia dello stile di vita, in una prospettiva che ne approfondisce soprattutto la dimensione psicologica, un riferimento a Marx è inevitabile, dato che per Simmel «causa concreta e operante» del fenomeno della scissione è la divisione del lavoro⁴⁶; ed è in generale conforme ai criteri esposti da Simmel nella sua prefazione, oltre che filologicamente confermato dal fatto non trascurabile che tra i pochissimi autori citati e discussi nell'opera vi è quello del *Capitale*. Affiora nel testo della *Filosofia del denaro* quel termine «feticismo» che verrà maggiormente precisato nel saggio del 1911 dedicato ancora alla cultura, vista ormai in una dimensione tragica⁴⁷. Ma altri e numerosi sono comunque i punti di contatto. Valga per tutti il luogo in cui

Simmel, contemplando la possibilità che lo spirito soggettivo superi quello oggettivo, afferma che ciò si verifica quando le forze di produzione superano i rapporti di produzione esistenti⁴⁸; certo senza dimenticare che si pongono qui le premesse per quell'inasprirsi del contrasto che nel *Conflitto della civiltà moderna* trasforma il rapporto tra «vita» e istituzioni in una sorta di rottura e di rivoluzione permanente, perché nella distruzione della forma da parte della vita manca la prefigurazione della forma nuova⁴⁹. Come numerosi del resto sono gli elementi di contrasto: Simmel — come abbiamo visto nel precedente paragrafo — rifiuta con una lunga critica la fondamentale distinzione marxiana tra lavoro concreto e lavoro astratto — in cui vede una minaccia per il lavoro intellettuale e artistico —, né si pone il problema dello sfruttamento; interessi e lotta di classe sono assenti; il socialismo, pur presentato con accenti di grande rispetto teorico e serietà scientifica, gli appare come una utopia regressiva sorta sul terreno della razionalizzazione della vita, che ha trovato il suo ideale nell'uguaglianza comunistica della primitiva struttura gentilizia.

Se un riferimento generale appare dunque pienamente fondato, più importante, per spiegare le singolari coincidenze tra la *Filosofia del denaro* e i *Manoscritti* (e *L'ideologia tedesca*) ancora inediti, è vedere come Simmel riconduca le categorie marxiane ad una matrice filosofica hegeliana e feuerbachiana. Il debito intellettuale verso Hegel si rivela in primo luogo nel concetto stesso del denaro, concepito ancora da Simmel come «astrazione da ogni particolarità»⁵⁰, come «forma dell'unità e della possibilità di tutte le cose»⁵¹, e in quello della vita come totalità: totalità relazionistica, per Simmel, nel suo «relativismo», di cui il denaro appare come la prima e più convincente metafora⁵²; ma lo si avverte anche nel nesso simmeliano tra alienazione e oggettivazione, già presente nel pensiero di Hegel, per cui — per dirla con le parole di Jean Hyppolite — il bisogno di superare l'oggettivazione, che si presenta come alterità insormontabile, è tensione inseparabile dall'esistenza, dal problema del destino umano, e l'alienazione capitalistica appare come una delle possibili forme d'alienazione dell'uomo⁵³.

Riscontrata in rapporto a Marx (e a Hegel) la parziale affinità del tema e della strumentazione teorica — dichiarata del resto esplicitamente da Simmel nella prefazione — vediamo ora più in particolare come si articola l'analisi simmeliana dell'oggettivazione. Oltre l'architettura hegeliana appaiono i tratti specifici e inquietanti di una precisa situazione storica, quella dell'alienazione capitalistica. Ma all'orizzonte non si profila né la rivoluzione, né il crollo del capitalismo, né una conciliazione metafisica. Si avverte semmai quella crisi della civiltà europea che avrà nella prima guerra mondiale uno dei suoi momenti più acuti: l'opera di Simmel ne illumina le connotazioni ideologiche (lo storicismo, la fuga nell'inattuale, le teorie soggettivistiche e neokantiane, il

«senso di tensione», il «bisogno di sintesi») e ne registra tutti i sintomi con «sensibilità sismografica»⁵⁴. «Il processo di oggettivazione dei contenuti di cultura — scrive egli infatti — si insinua fin negli aspetti intimi della vita quotidiana»⁵⁵, investe la struttura delle abitazioni, gli oggetti d'uso e gli oggetti ornamentali.

Le cause del dominio dello spirito oggettivo nell'epoca del capitalismo sono identificate nello sviluppo della economia del denaro, del capitale finanziario, nel calcolo, nel prevalere dell'intelletto tra le forme dello spinto, e quindi nel predominio dei mezzi sui fini, ma soprattutto nella divisione del lavoro, nella sua mercificazione: cause e conseguenze al temoo stesso, che interagiscono nella totalità della vita determinando una mentalità e uno «stile». Gli aspetti più affascinanti dell'analisi simmeliana risaltano proprio nell'esplorazione e nella definizione dello stile, che convergono con la critica nietzscheana della civiltà borghese. Come Nietzsche — e come Freud — Simmel concentra l'attenzione sulle tracce, sui microfenomeni, che divengono sintomi rivelatori di un quadro complessivo di cui la condizione del salariato costituisce lo «schema generale». Una sensibilità artistica, inseparabile dalla conoscenza perché esprime l'originalità insostituibile del ricercatore, modella le immagini secondo l'intreccio dei percorsi di uno sguardo mobilissimo, nella convinzione che in ogni dettaglio della vita si possa cogliere la totalità del suo senso⁵⁶. «Filosofo dell'impressionismo» lo definì György Lukács⁵⁷, non senza l'accento ad un giudizio etico negativo; ma ai nostri giorni David Frisby rivaluta tutta la *fldnerie* connessa all'asistematicità e alla libertà dell'immaginazione sociologica di Simmel⁵⁸. Con ogni probabilità, proprio dalla sua straordinaria capacità di «vedere» trae origine il rimprovero di «estetismo»⁵⁹ che è stato rivolto alla sua sociologia, rimprovero fondato anche sul fatto che proprio l'opera d'arte è per Simmel esempio e simbolo della totalità della vita, oltre che suo momento, onda delia sua corrente⁶⁰.

Un'analisi concreta, dunque, di specifici fenomeni sociali (le cui tendenze si esprimono anche nell'opera d'arte), inserita in una cornice filosofica generale, da cui deriva la tendenza ad affrontare il problema dell'alienazione nella dimensione di una visione tragica della storia. Se nella *Filosofia del denaro* ci si limita ad affermare che «la mercificazione del lavoro è soltanto un lato del grandioso processo di differenziazione che separa dalla personalità i suoi singoli contenuti per porli di fronte ad essa come oggetti, con una determinatezza e un movimento indipendenti»⁶¹, nel saggio del 1911, *Concetto e tragedia della cultura*, più decisamente «il feticismo delle merci è solo un caso particolare del destino generale dei nostri prodotti di cultura»⁶². Le premesse del tragico sono comunque già vive dove dalla condizione della cultura, cioè dall'oggettivazione, può sorgere — e di fatto sorge — una logica

immanente agli oggetti, proprio perché essa resta pur sempre in positivo la via per il formarsi dell'individuo e della personalità. Ma nella *Filosofia del denaro*, dove l'interesse di Simmel è orientato verso l'indagine e la decostruzione dei meccanismi economici e psicologici, predomina la felicità della scoperta, quasi la celebrazione dell'intelligenza e della sensibilità intuitiva.

L'emergere del tragico, anche se embrionalmente, contrasta dunque con il tono generale dell'opera. Ma la contraddizione è spiegabile se si tiene conto di un suo aspetto costitutivo: la duplicità del punto di vista assunto. Infatti, l'analisi è impegnata a definire «avalutativamente» l'ambivalenza dei processi economici, e quindi l'ambiguità delle forme di vita che ad essi si adeguano, tanto che alienazione e feticismo appaiono come il pendant della libertà, o più precisamente come il prezzo da pagare per essa, se si presuppone che la libertà nasca da rapporti «assolutamente oggettivi» e l'asservimento degli operai al processo di produzione oggettivo è spiegabile come momento di passaggio verso la loro liberazione⁶³. Simmel sottolinea P«indipendenza» del cittadino della moderna metropoli: anche se il rapporto tra gli uomini ripete il rapporto con le merci attraverso il denaro, «soltanto l'economia monetaria rende possibile la formazione di quelle classi professionali la cui produttività, dal punto di vista del contenuto, è del tutto al di là di ogni processo economico»⁶⁴. D'altra parte, l'individuazione dello statuto di merce della cultura nel quadro della frattura interna al mondo borghese-capitalistico, muove da un'esigenza di valore, la sintesi, senza negare la possibilità del suo concreto attuarsi: alla divisione del lavoro sfuggono infatti la filosofia e l'arte, almeno come concetti, e la salvezza appare possibile soltanto per individualità privilegiate disposte a pagarne il prezzo con una solitudine quasi religiosa⁶⁵.

Da quest'angolo il processo di razionalizzazione si rovescia in irrazionalità e l'alienazione ne appare il punto d'arrivo. Emerge quella componente irrazionale della storia che Simmel ricondurrà in seguito nell'alveo dell'irrazionalità della vita, alla sua lacerazione, alla sua permanente conflittualità. Il problema di una prassi che consenta di superare la situazione esula dalle sue analisi, che tuttavia, indirettamente, lo pongono. Come è esclusa ogni nostalgia reazionaria per i modi di produzione del passato, così manca un progetto politico — o uno slancio utopico — che indichi futuri sbocchi. Troviamo invece, sullo sfondo implicito della Berlino della fine dell'Ottocento, investita da un'ondata di urbanizzazione e di speculazioni finanziarie, una limpida fenomenologia della vita moderna colta nel suo ritmo incessante simboleggiato dallo scorrere del denaro. Ne fanno parte il matrimonio borghese e la prostituzione, il «feticismo» del lavoro domestico e il movimento delle donne, la macchina da scrivere e la nave da guerra, il lavoro industriale e i problemi dell'alimentazione, la nuova sensibilità artistica e la

riproducibilità tecnica delle opere; ma soprattutto vi si individua una nuova percezione dello spazio e un nuovo significato del tempo. Nel denaro è presente la tendenza al superamento della distanza, ma anche al suo aumento, in funzione protettiva, di compensazione alla eccessiva vicinanza e agli attriti della vita civile. C'è nell'uomo moderno una vera e propria «fobia del contatto», a cui si può collegare nell'arte il fascino del frammento che ci allontana dalla pienezza della realtà che vi si presenta «quasi in punta di piedi»⁶⁶: l'immagine simmeliana dell'alienazione trapassa in quella della moderna nevrosi.

4. Il rapporto con il giovane Lukács e le influenze sulla scuola di Francoforte.

In rapporto agli aspetti ed ai problemi sottolineati appare in generale evidente l'importanza delle categorie simmeliane della fenomenologia della vita contemporanea per tutta la *Kulturkritik* successiva. Essa riprende, in un diverso clima storico e con nuovi obbiettivi, l'analisi della reificazione, della razionalizzazione e della quantizzazione dei valori ad opera dell'apparato economico industriale, della mutata struttura psichica dell'uomo della moderna metropoli e della problematica situazione dell'arte — e dell'artista — in un mondo dominato dalle regole del mercato: analisi che costituisce il fondamento per la critica dell'alienazione e del feticismo dell'universo capitalistico.

In questo senso specifico — lottando contro la tentazione di fare di Simmel il «precursore» di problematiche che appartengono ad un'epoca ed a una costellazione storica non più sua — sono individuabili influssi e convergenze di pensiero assai significativi. Se in particolare si prende in esame la riflessione filosofica del giovane Lukács e si considera l'ambito delle teorie e delle ricerche di alcuni fondamentali esponenti della Scuola di Francoforte, il confronto con i temi della *Filosofia del denaro* si rivela illuminante. Senza dimenticare, certo, lo stupendo motto del diario di Simmel, limpida autocoscienza del pensiero nell'epoca del valore di scambio e del «disincanto» del mondo: «So che morirò senza eredi spirituali (e va bene così). La mia eredità assomiglia a denaro in contanti, che viene diviso tra molti eredi, di cui ognuno investe la sua parte in modo conforme alla sua natura, senza interessarsi all'origine di quella eredità»⁶⁷.

In rapporto a Simmel già W. Benjamin, difendendolo in tono di ironica gravità dallo «sguardo astioso» di Adorno, si chiedeva se non fosse venuto il momento di rispettare in lui un precursore del *Kulturbol-schewismus*⁶⁸. Lo stesso Lukács ha più tardi indirettamente ammesso che la sua via verso Marx era passata per Simmel, più che per i teorici della seconda Internazionale⁶⁹.

Suo allievo a Berlino negli anni successivi alla laurea — e, come Ernst Bloch, suo amico fino alla guerra⁷⁰ — Lukàcs ripropone la critica della reificazione, ma la finalizza ad una «rivoluzione» individuale e sociale che — a partire dal 1918 — si configura in un comunismo che abbia come fine la «cultura».

Nel pensiero di Simmel, affascinato dall'individuazione delle infinite possibilità, manca il momento della scelta che discende dalla fissazione di un punto di vista e impone una decisione; nel suo tempo, che non conosce futuro, è assente la dimensione della speranza⁷¹. Nel giovane Lukàcs la teoria tende invece a divenire progetto, la critica dell'esistente si fa prefigurazione dell'azione: e quando questo non avvenga, e prevalgano kierkegaardianamente nichilismo e disperazione, essa impegna comunque ad una scelta esistenziale, ad una «verità» su se stessi, anche se distruttiva.

Forse più che in Simmel l'interesse, soprattutto inizialmente, è diretto al mondo dell'arte. E consapevole, e costante, in tutto il suo itinerario speculativo è l'aspirazione — non priva dell'ottimismo storico di chi sa di essere impegnato in una lotta a lungo termine — ad una ricomposizione della totalità, di cui l'opera d'arte, nella sua vivente «particolarità», resta sempre modello privilegiato. Continuo è il rifiuto della dicotomia arte-vita (dove la predilezione per Thomas Mann, l'amore per i classici e la condanna delle avanguardie) e di ogni separazione che minacci l'integrità dell'uomo, l'ideale umanistico del suo pieno sviluppo. Perciò il problema simmeliano della «cultura» e della sua scissione, e la critica simmeliana dell'oggettivismo — che costituiscono uno dei motivi fondamentali della *Filosofia del denaro* — si pongono subito al centro del suo pensiero e diventano il problema della vita autentica in una dimensione sociale, e quindi quello delle sue condizioni di possibilità (tanto da vedere nel comunismo la «premessa sociologica >: della cultura, come avviene in un saggio del 1919, che comprende due lezioni tenute nel giugno di quell'anno all'università operaia Karl Marx di Budapest come commissario per l'istruzione della repubblica dei consigli)⁷².

Con la volontà di risolvere questi problemi — in modi diversi nelle diverse fasi del suo pensiero — si misura il giudizio complessivo sulla filosofia di Simmel di volta in volta presente nelle opere di Lukàcs: giudizio fondamentalmente omogeneo e coerente pur nella varietà delle sue manifestazioni. Infatti le critiche, nonostante la diversità degli obbiettivi e del contesto in cui vengono espresse, muovono da un terreno comune per la presenza costante di un punto di vista etico e pratico, oltre che teorico; fino a diventare, nella *Distruzione della ragione* (1954), condanna, nella misura in cui all'«irrazionalismo» viene addossato un atroce carico di responsabilità politiche. Qui Simmel sembra vestire i panni di Mefistofele, quando, sebbene involontariamente, «introduce nella coscienza filosofica tedesca qualcosa di

nuovo: il cinismo compiaciuto»⁷³. La categoria dell' irrazionalismo, nata da una forte semplificazione ideologica, riduce Simmel a «precursore» del fascismo, benché lo si riconosca «intelligente e dotato» di un vigore teoretico che lo distingue da altri epigoni e dilettanti reazionari della filosofia. Tesi non priva di un fascino fatale per quei lettori frettolosi dell'opera di Lukàcs che ne ricavano l'etichetta dell'irrazionalismo buona per tutti gli usi, ma oggi così logora da vanificare ogni polemica con essa; anche se non è superfluo ricordare che Simmel, pur credendo come Freud in un fondamento «irrazionale» (o «extra-razionale») della vita, come Freud non si dimostra mai ostile alla ragione: il suo «irrazionalismo» non è oscurantismo, ma è semmai vicino a una forma di saggezza — ricordando Nietzsche, o Thomas Mann, la si potrebbe definire «dionisiaca» — che con la negazione di ogni facile certezza e chiusura dogmatica, e nella consapevolezza dell'irriducibilità di molte contraddizioni, approfondisce la dimensione problematica e contribuisce ad ampliare i confini della ragione stessa.

Più significativa, all'interno del punto di vista interpretativo assunto nella *Distruzione della ragione*, è l'affermazione che Simmel rende metafisica la particolare situazione degli intellettuali del suo tempo facendo della loro disperazione un dato eterno ed ineliminabile. Il carattere permanente della tragedia ha come conseguenza la rinuncia ad ogni forma di lotta per cambiare le condizioni materiali che sono alla base della crisi e diventa apologia indiretta del capitalismo perché non ne occulta le contraddizioni, ma le rende evidenti palesandone l'insolubilità.

Già Trockij, visitando una mostra della *Sezession* del 1911, aveva osservato: «La caratteristica di Simmel [...] si riduce ad un'autocaratteristica di gruppo. La "nuova anima" di Simmel è, in realtà, l'anima degli intellettuali delle grandi città»⁷⁴. Ma Lukàcs stesso, all'inizio della sua produzione giovanile, in cui l'influsso di Simmel si riflette nella scelta dei temi, nell'impianto categoriale, nel lessico, aveva interpretato la visione simmeliana dell'alienazione come una conferma dell'esistente: in *Cultura estetica*, del 1910, la coscienza tragica della *Lebensphilosophie* diventa estetismo che palesa la sua indifferenza ai valori etici assolvendo dal dovere di una scelta radicale⁷⁵. Se la scissione tra arte e vita è a priori irrimediabile, la soluzione va cercata nell'exasperazione delle contraddizioni, nella speranza, mistica e paradossale, che i «nuovi barbari» del proletariato rivoluzionario mandino in frantumi le raffinatezze e riconducano all'essenzialità; ma soprattutto nell'accettazione e nella radicalizzazione della tragedia, nella scelta della solitudine e dell'ascesi individuale.

Molti sono i punti di contatto con le analisi di Simmel, che nella *Filosofia del denaro* aveva già parlato dell'isolamento dell'individuo, non privo di

sfumature religiose, come conseguenza dell'economia monetaria che dissolve i vincoli comunitari: la cultura è definita come unità della vita e le due forme d'esistenza polari, l'esteta e lo specialista, presentate come esclusive, sono vittime di quel tipo d'alienazione che Simmel individuava nel predominio dei mezzi sui fini. Ma la divergenza con Simmel è radicale, e si manifesta nel privilegio accordato al momento della decisione che è fondata su una scelta etica. Così anche in *L'anima e le forme* (1911) l'alienazione della cultura costituisce solo la premessa perché la vita autentica sia accessibile all'individuo contrapposto ad ogni sfera sociale: distinta dal «vivere», la vita autentica è possibile solo nei modi privilegiati del rapporto tra l'anima e l'assoluto, come nella forma della tragedia, dove la morte, possibilità originaria dell'anima, viene scelta come la sola realtà⁷⁶. *Il dramma moderno* (1911-14), che «come genere artistico più esposto appare nella totalità del suo sviluppo come simbolo di tutta la cultura borghese»⁷⁷, pone alla fine un interrogativo sulla sua esistenza, implicitamente esprimendo l'esigenza di una cultura diversa e di una diversa società che la renda possibile. Esigenza che diviene utopico anelito al superamento della frattura tra uomo e mondo in *Teoria del romanzo*, pubblicato nel 1920, ma scritto alla vigilia della rivoluzione sovietica, dove la problematicità, se non l'impossibilità della cultura borghese viene vista nell'ottica della sua più tipica forma letteraria.

L'influenza della *Filosofia del denaro* di Simmel su queste opere è facilmente documentabile. Sia nella prefazione al *Dramma moderno*, che nelle *Osservazioni sulla teoria della storia letteraria* (1910), il punto di riferimento per la definizione del concetto di forma letteraria in rapporto alla vita storica è quello delle simmeltiane «forme di associazione»: «È qui la prima unificazione decisamente importante delle categorie estetiche e sociologiche. La sociologia, come scienza delle *Formen der Vergesellschaftung*, secondo Simmel, determina nella sensibilità e nella mentalità degli uomini, nei loro rapporti reciproci, ecc., la maniera dei tempi, degli accenti, dei ritmi istituita dalle loro relazioni economiche e sociali, definisce cioè come gli elementi sensibili e non sensibili, le certezze e le incertezze alternino e collochino i loro poli; in una parola tutto ciò che il marxismo di solito chiama ideologia e ciò che abbiamo conosciuto come vita da prendere in considerazione per la letteratura. E che una tale sociologia — sebbene ce ne sia poca — non sia utopia è provato appunto dalle opere sociologiche di Simmel, in primo luogo dalla *Philosophie des Geldes*»⁷⁸.

Constatata raffinità della prospettiva, basti, come esempio, ricordare che tra le cause della problematicità del dramma Lukács indica il distacco tra dramma moderno e teatro spiegandola con l'«assenza del rituale», e richiamandosi alla scomparsa della periodicità «che Simmel indica come effetto del denaro, al

fatto che, nel momento in cui qualcosa resta costantemente e permanentemente accessibile, vien meno ogni possibilità di edificazione»⁷⁹; e nel definire la «cosalizzazione della vita», la sua schematizzazione e quantizzazione prodotta dall'ordinamento borghese reificato, si sottolinea l'impersonalità dei vincoli sociali e — citando direttamente Simmel — si ricorda che «gli uomini sono sempre più dipendenti dagli insiemi e dalle totalità e sempre più indipendenti dalle singolarità»⁸⁰.

Si tratta del resto di un'influenza che lo stesso Lukàcs ha riconosciuto in uno schizzo autobiografico del 1933, *La mia via al marxismo*, nella prefazione del 1967 a *Storia e coscienza di classe*, e in numerosi altri scritti e conversazioni. Nell'importante ed assai significativo bilancio critico del '67 leggiamo: «... intorno al 1908 presi in considerazione anche *Il capitale* per dare un fondamento sociologico alla mia monografia sul dramma moderno. I miei interessi andavano infatti a quel tempo al Marx "sociologo" visto attraverso lenti metodologiche ampiamente condizionate da Simmel e da Max Weber»⁸¹. Affermazione il cui valore è meno marginale e limitato di quanto a prima vista potrebbe sembrare, se si pensa a quanti elementi marxiani ed hegeliani erano presenti nell'opera di Simmel e al rilievo particolare che vi assumeva il problema dell'oggettivazione: la si accosti ad una proposizione successiva, dove si dice che l'attualità di *Storia e coscienza di classe* nasce dall'affrontare il «problema dell'estraneazione, che viene trattato qui per la prima volta dopo Marx come questione centrale della critica rivoluzionaria del capitalismo, riconducendo alla dialettica hegeliana le sue radici storico-teoriche e metodologiche»⁸² e non sfuggirà il legame tematico e metodico con i procedimenti simmeliani in un'opera che appartiene alla «fase marxista» del filosofo.

È noto del resto il debito che la descrizione del fenomeno della reificazione (*Verdinglich ung*) — termine che appare in Marx una sola volta nel terzo volume del *Capitale* — ha con la *Filosofia del denaro*, in particolare con il capitolo in cui viene affrontato il problema dell'oggettivazione. Ma, naturalmente, diversa è l'intenzione, diverso è il contesto storico, diversi sono i presupposti: di fronte al marxismo P«interessante e acuto libro di Simmel» diventa il simbolo dei tentativi borghesi di acquistare coscienza del fenomeno ideologico della reificazione: «Persino pensatori che non intendono affatto negare od occultare il fenomeno della reificazione e che si sono più o meno chiaramente resi conto dei suoi effetti umanamente disastrosi, nel condurre le loro analisi si arrestano all'immediatezza della reificazione, senza compiere alcun tentativo di penetrare sino al fenomeno originario della reificazione a partire dalle forme oggettivamente più lontane e distanti dall'effettivo processo di vita del capitalismo, che sono quindi quelle più esterne e vuote. Anzi, essi

separano queste vuote forme fenomeniche dal loro naturale terreno capitalistico, rendendole autonome ed esterne come tipi atemporali di possibili relazioni umane in generale»⁸³. Ciò che Simmel non affronta è la «struttura» della società capitalistica, da cui dipendono le sue manifestazioni di vita periferiche: che è quanto invece consente quel metodo dialettico che Lukàcs cercherà sistematicamente di sviluppare.

La chiave di questa, e delle altre critiche di Lukàcs, è un saggio del 1918, dedicato a Simmel e pubblicato pochi giorni dopo la sua morte. Grandezza e limiti del suo pensiero derivano, secondo Lukàcs, dal fatto che egli «è il vero filosofo dell'impressionismo»⁸⁴. Sua è la «forma filosofica di quel sentimento del mondo dal quale sono sorte le opere più grandi di questa corrente, una problematica raffigurazione dell'essenza dell'epoca che sta immediatamente alle nostre spalle quale si presenta nelle opere di un Monet o di un Rodin, di un Richard Strauss o di un Rilke»⁸⁵. Ma l'impressionismo, che esprime la protesta della vita contro le forme irrigidite, e ricerca forme «aperte» che tuttavia non possono darsi, non è che espressione della crisi e fenomeno di transizione; suo compito storico è preparare nuove forme «severe e onnicomprensive», un «nuovo classico» che renda eterna la pienezza della vita. E, pur riconoscendo la profondità filosofica di Simmel, ne rileva assiologicamente l'incompletezza definendolo «un Monet della filosofia, a cui non è ancora seguito alcun Cézanne». Egli fissa l'assolutezza delle singole posizioni, ma nessuna di esse abbraccia la totalità della vita, e il complesso delle relazioni individuate «deve rimanere un labirinto e non può diventare un sistema»⁸⁶: è il rappresentante del «pluralismo metodologico», ma non del «sistema della filosofia pluralistico e tuttavia unitario a cui oggi si aspira»; anche se la sua sociologia (e in particolare la *Filosofia del denaro*) supera i limiti delle posizioni hegeliana e marxiana mediandone originalmente i punti di vista e creando il terreno per la sociologia della cultura, essa resta solo un «esperimento». Termini che ricordano quelli in cui il filosofo di *L'anima e le forme* si era espresso nella *Lettera a Leo Popper*, definendo il saggio come precorrimiento e «nostalgia» per la grande estetica⁸⁷.

Le critiche di Lukàcs muovono quindi su un doppio binario, rivolte sia all'irrisolutezza simmeliana, alla sua mancanza di sbocchi sul piano morale e sociale, sia alla mancanza di quel «sistema» che ha in Hegel e in Marx i propri punti di riferimento. Ciò nonostante, e contemporaneamente, l'influenza di Simmel, fondata sul concetto di totalità (che si esprime nell'unità organica della cultura, nella sintesi di vita e forma, di soggetto e oggetto, e ha il proprio simbolo nell'arte) e sulla critica dell'alienazione (che Lukàcs riprende però con l'intento di superarla) si rivela sempre, pur con diversa profondità, dall'inizio del suo itinerario speculativo, attraverso le opere mature, fino alla più tarda

Estetica, dove a tratti si riaccende, anche polemicamente, il dialogo con l'antico maestro, le cui citazioni valgono ancora a illuminare una particolare situazione storica, un confronto, il significato di un'opera.

Se in Lukàcs, che fu anche allievo di Simmel, si riflette chiaramente la sua «eredità» di pensiero, più complesso e meno facilmente documentabile è l'influsso di un'opera come la *Filosofia del denaro* — e, più in generale, delle teorie simmeliane — sulla scuola di Francoforte e sulla «teoria critica» della società.

Vi sono, a livello generale, importanti punti di contatto: la comune matrice hegeliana e marxiana del concetto di alienazione; la critica della ragione strumentale che si rovescia nell'irrazionalità di un mondo di automi; la rivendicazione della libertà (e dei sensi) nei confronti del sistema di dominio e di manipolazione della società capitalistica che, soprattutto in Marcuse — lo ha richiamato Michael Landmann⁸⁸ — ricorda con la «dimensione estetica» l'aspirazione simmeliana alla totalità simboleggiata nell'opera d'arte e le esigenze «irrazionalistiche» della *Lebensphilosophie*; la denuncia della mercificazione della personalità e della cultura reificate; l'indagine di tratti fondamentali della società di massa nell'ottica dei consumi più che in quella della produzione; la consapevolezza del tramonto della *Bildung* e di ogni dolcezza del vivere, la lucidità e il pessimismo.

Più in particolare, la riflessione sociologica di Siegfried Kracauer — che a partire dagli anni venti si svolge parallela e vicina a quella dell'istituto fondato da Horkheimer — assume in questa prospettiva un significativo valore di mediazione. Egli infatti fu amico di Adorno fin dagli anni della prima giovinezza e realizzò la sua vocazione filosofica seguendo gli stimoli e i consigli di Simmel⁸⁹. In un importante saggio a lui dedicato Kracauer vede nella *Filosofia del denaro* l'espressione più alta della sua capacità di collegare i fenomeni apparentemente più lontani e diversi facendone emergere i significati comuni in un tentativo infinito di afferrare la totalità nelle reti del relativismo⁹⁰. E la discussione con Simmel continua — nell'ottica di una fenomenologia che ha i suoi punti di riferimento in Husserl e in Scheler — in *Sociologia come scienza* (1922), dove le «forme» simmeliane appaiono quasi un punto di passaggio verso una visione delle essenze⁹¹, vanificata tuttavia dall'oscurarsi dell'orizzonte del senso nella nostra epoca.

Nel suo ritratto di Kracauer, Adorno insiste sull'importanza di Simmel nella sua formazione, osservando, tra l'altro, che «egli educò nel frequentarlo la capacità di interpretare fenomeni specifici e obiettivi ricavandone le strutture universali che secondo quella concezione appaiono in essi»⁹². E, in questo senso, opere come la ricerca *Gli impiegati* (1930) — dove la vita che deve essere osservata «non è contenuta nella successione più o meno accidentale del

reportage, ma è insita solo ed esclusivamente nel mosaico che viene formato con le singole osservazioni sulla base della conoscenza del loro contenuto»⁹³ — o come *Sociologia del romanzo poliziesco* — visto come il prodotto estetico e l'emblema di un mondo in cui la ratio si è rovesciata in irrazionalità — ricordano le analisi della *Filosofia del denaro*.

Kracauer può essere considerato, in una certa misura, «un allievo» di Simmel. Ma non meno interessante e suggestivo appare il rapporto tra l'atteggiamento filosofico di Simmel — che David Frisby illumina con la suggestiva metafora del *sociological flâneur*⁹⁴ — e quello di Walter Benjamin, che gli è vicino in una sorta di affinità elettiva, sia per il comune temperamento saggistico sia per la presenza di temi e di soluzioni comuni. In uno scritto di Gershom Scholem⁹⁵ e in alcuni saggi di Adorno⁹⁶ i loro nomi vengono accostati, anche se prevalentemente al fine di sottolineare una distinzione di cui si avvantaggia lo spessore filosofico di Benjamin. Tuttavia la «rappresentazione stupita della fatticità», la forza espressiva che nasce dall'evidenza, il «procedimento micrologico, attraverso la concentrazione sul minimale, in cui il movimento storico si arresta e si sedimenta a immagine»⁹⁷, quel carattere d'esperienza «simile forse soltanto all'istantanea fotografica», l'intreccio labirintico dei pensieri, la sensibilità sismografica che Adorno individua nell'opera di Benjamin, sono anche tratti caratteristici dello stile filosofico di Simmel.

La lettura della *Filosofia del denaro* stimola inoltre a considerare come la scomparsa dell'«aura» — tematizzata da Benjamin soprattutto nel famoso saggio del 1936, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, e in quello del 1939 su Baudelaire — costituisca uno degli orizzonti del quadro simmeliano dell'alienazione della cultura e dello «stile di vita» in cui questa si manifesta, e sia implicita nell'analisi dell'economia del denaro e della divisione del lavoro. E — ciò che più conta in rapporto a Benjamin — bisogna sottolineare che nella *Filosofia del denaro* Simmel esamina la «connessione tra l'economia monetaria e il diffondersi di riproduzioni meccaniche» scrivendo: «Da quando è stata inventata la stampa si paga per il più misero lavoro lo stesso prezzo medio che si paga per la poesia più sublime, da quando vi sono le fotografie, una fotografia della *Bella* di Tiziano non è più cara di quella di una canzonettista; da quando vi sono modi meccanici di produrre mobili, un mobile dello stile più squisito non è più costoso di quello del peggior stile»⁹⁸. E aggiunge che la grande diffusione dei modi meccanici di riproduzione, oltre a rendere indipendente il prezzo dalla qualità, rompe il legame tra consumatori e produttori. Più radicalmente, nel già citato saggio del 1911, Simmel parlerà dell'«oggetto culturale che non ha alcun produttore»⁹⁹.

Sappiamo dal carteggio con Adorno che Benjamin trovò motivi di vivo

interesse nella lettura della *Filosofia del denaro* e che in particolare fu colpito dalla critica della teoria del valore di Marx¹⁰⁰. Sia nel saggio *Der Flaneur*, sia nel successivo saggio su Baudelaire, troviamo, per evidenziare il mutare delle forme percettive nella metropoli, una citazione della *Sociologia* simmeliana¹⁰¹. E se Adorno criticò aspramente quella citazione — in una lettera del 1938 in cui pone la prima redazione del *Baudelaire* «all'incrocio tra magia e positivismo» e ne rinvia di fatto la pubblicazione, avvenuta con alcune modifiche l'anno successivo nella «Zeitschrift für Sozialforschung» — nell'introduzione agli *Scritti* di Benjamin dichiara: «A Simmel, l'antisistemico, è affine il suo sforzo di condurre la filosofia fuori dal “deserto di ghiaccio dell'astrazione” e immettere il pensiero in concrete immagini storiche»¹⁰².

Si può constatare del resto una consonanza di motivi e di atteggiamenti tra la riflessione di Adorno e quella di Simmel — verso cui Adorno non manifesta certo grande simpatia, ma in cui pur riconosce uno dei creatori della forma del saggio¹⁰³. L'analisi della reificazione della cultura, e, più ancora, il carattere interdisciplinare dell'indagine, incurante dei tradizionali steccati accademici; l'interesse rivolto al processo sociale come «totalità» interdipendente e quindi, oltre — e più — che alla base economica, alle strutture psichiche individuali e collettive, che interagiscono con essa, a loro volta condizionandola e mediandone le esigenze produttive; ma soprattutto la viva attenzione per il significato dei «dettagli», dei fenomeni quotidiani colti nella loro dimensione estetica e psicologica e nella loro specifica funzione sociale, che si risolve in una fenomenologia dello «stile di vita», sono momenti costitutivi e comuni delle loro opere. Perciò non a caso il nome di Simmel viene richiamato a sostegno delle istanze dell'autore ed accostato a quello di Freud proprio nel dibattito su *Dialettica e positivismo in sociologia* (1961)¹⁰⁴. Forse un passo del saggio su Ernst Bloch ci offre la chiave della polemica, ma anche della vitalità del rapporto: dice Adorno che Simmel «è stato il primo, nonostante tutto il suo idealismo psicologico, a far fare alla filosofia quel ritorno agli oggetti concreti che rimase canonico per chiunque non si sentisse a suo agio nell'acciottolio della critica della conoscenza o della storia dello spirito»¹⁰⁵, aggiungendo: «se in altri tempi abbiamo reagito a Simmel con particolare violenza è stato solo perché continuava a negarci ciò con cui ci allettava»¹⁰⁶.

5. Conclusione.

Se il compito di un'introduzione deve essere quello di fornire al lettore una serie di chiavi di lettura che funzionino come punti di orientamento nel suo individuale percorso attraverso l'opera, pensiamo francamente che queste

nostre considerazioni introduttive abbiano assolto solo assai parzialmente il loro compito.

La *Filosofia del denaro* non è collocabile in un cosmo ordinato di prodotti del pensiero. Nessun dubbio che si tratti di un'opera filosofica nel senso più pieno del termine e, infatti, in essa sono affrontati temi classici della filosofia: soggettività e oggettività, libertà e necessità, sostanza e funzione, essere e avere. Ma è certo anche qualcosa di più di un'opera di filosofia e una lettura in chiave strettamente filosofica rischia di risultare riduttiva. È anche un'opera sociologica e non soltanto per il fatto che il suo autore si ritrova a buon diritto tra i padri fondatori della sociologia. I temi della sociologia simmeliana occupano tutti un posto centrale, a partire dal concetto di interazione e di scambio, di divisione del lavoro e di ruolo, per arrivare ai temi più specifici della marginalità sociale, del dominio e della subordinazione, del prestigio e dell'onore di ceto, della mercificazione e dell'alienazione. Ma nello stesso tempo è anche un'opera dove la psicologia e l'economia non occupano certo una posizione marginale.



Georg Simmel 21.12.1901.

Georg Simmel nel 1901.

La *Filosofia del denaro* non è neppure agevolmente collocabile nell'am-bitò della storia del pensiero. In essa confluiscono tradizioni molteplici ed eterogenee che si intrecciano e accavallano in modo originale ma allo stesso tempo inestricabile. Chi ha voluto periodizzare l'opera e la vita di Simmel¹⁰⁷ ha creduto di individuare tre fasi, ognuna delle quali starebbe sotto una precisa influenza culturale: una prima fase fortemente impregnata di darwinismo sociale e di evoluzionismo spenceriano, una seconda fase di accostamento al neo-kantismo ed, infine, una terza fase sotto l'influsso bergsoniano. Va da sé che ogni schematizzazione di questo tipo applicata a Simmel finisce per essere irrimediabilmente riduttiva e ad impoverire quel coacervo di influenze

eterogenee dalla cui sintesi provvisoria si svolge il suo pensiero. Tra i punti di riferimento intellettuali di Simmel, Marx, Hegel e Nietzsche non sono certo secondari rispetto a Fechner, Rickert, Dilthey o Bergson. La *Filosofia del denaro* è senza dubbio l'opera di Simmel nella quale più che in ogni altra l'insieme di queste influenze si sommano e si confondono ed ha ragione Blumen-b¹⁰⁸ nel sostenere che in essa gli sviluppi successivi della filosofia della vita sono già limpidamente anticipati e che, al di là dell'apparente frammentarietà, il pensiero simmeliano presenta una consistenza notevole.

Lo stesso vale per l'influenza esercitata dalla *Filosofia del denaro*, e in generale dal pensiero simmeliano, sulle correnti sociologiche e filosofiche successive. Pervasiva, ma difficilmente localizzabile e circoscrivibile; «un'eredità in denaro contante» per riprendere la già citata metafora del diario postumo. A Simmel arrivano e da Simmel si dipartono moltissimi fili che ricompaiono poi sotto segni e coloriture diverse nel pensiero di altri, diversissimi, autori, ed è praticamente impossibile inseguire ciascuno di essi lungo tutto il suo percorso.

Anche i temi sui quali abbiamo scelto di fermare l'attenzione del lettore in questa introduzione sono certo centrali, ma sono solo una parte di quelli affrontati da Simmel nella *Filosofia del denaro*: ogni lettore che scandaglierà con cura gli infiniti recessi di quest'opera emergerà con il suo bagaglio di reperti. La sovrabbondanza di temi è tale da non lasciare nessuno senza bottino.

A questo punto non ci resta che augurare «buona lettura». Noi che abbiamo curato questa edizione, abbiamo ricavato piacere dalla nostra fatica.

I curatori hanno così ripartito il lavoro di questa edizione. I primi due capitoli sono stati tradotti da Renate Liebhart e da Alessandro Cavalli, i quattro capitoli successivi sono stati tradotti da Lucio Perucchi. Alessandro Cavalli ha rivisto una prima volta l'intera traduzione che è stata poi ulteriormente ricontrollata da Lucio Perucchi. Alessandro Cavalli ha scritto i primi due paragrafi dell'introduzione nonché la conclusione, Lucio Perucchi ha scritto i paragrafi terzo e quarto. Lucio Perucchi ha, infine, redatto la nota bibliografica e la nota biografica.

NOTA BIOGRAFICA

858 (1° marzo). Georg Simmel nasce a Berlino, ultimo di sette fratelli. Il padre Edward era nato a Breslavia nella Slesia. Di origine ebraica, ma convertito al cattolicesimo (si era fatto battezzare a Parigi, durante un viaggio d'affari), aveva fondato a Berlino la ditta «Felix & Sarotti», specializzata nel commercio delle confetture e destinata a diventare una nota fabbrica di cioccolato. Anche la madre, Flora Bodstein, apparteneva ad una famiglia ebraica di Breslavia, ma professava il culto evangelico, secondo il quale Georg viene battezzato ed educato; tuttavia l'origine ebraica ne farà quasi uno «straniero» nelle università tedesche. Durante la prima guerra mondiale uscirà dalla Chiesa evangelica per un bisogno di indipendenza spirituale.

874 Alla morte del padre, avvenuta dopo un periodo di gravi difficoltà economiche, trova un tutore in Julius Friedländer, il fondatore delle edizioni musicali Peters, che lo adatterà. Riceve le prime lezioni di piano dalla sorella Marie e frequenta il *Gymnasium* «Friedrich Werder», dedicandosi con poco entusiasmo alla composizione latina. Progetta di studiare legge e di diventare avvocato.

1876 Si iscrive all'Università Humboldt di Berlino. Inizialmente si indirizza alla storia, seguendo con viva ammirazione i corsi di Theodor Mommsen e partecipando ai suoi seminari, in particolare alle esercitazioni di epigrafia. Ma già nel secondo semestre si volge alla filosofia, anche se in seguito riterrà che a Berlino mancassero grandi maestri e rimpiangerà di non essersi trasferito in altra università per l'incomprensione della famiglia. Dapprima, per approfondire il problema storico, studia psicologia con Moritz Lazarus e Heymann Steinthal, fondatori della *Völkerpsychenologie*, poi filosofia con Friedrich Harms ed Eduard Zeller, noto in Italia soprattutto come storico del pensiero greco. Approfondisce anche la storia dell'arte, con Hermann Grimm, e studia l'italiano del Trecento, che sceglierà come materia secondaria per il suo esame di laurea (sarà il filologo Adolf Tobler a interrogarlo su Petrarca). Trascorre le vacanze nella villa sul lago di Costanza e viaggia in Svizzera e in Italia, alla quale si sente unito da un amore

goethiano: in una lettera ad Edmund Husserl parlerà di Firenze come della sua patria spirituale.

- 1880 Come tesi di laurea presenta *Psychologisch-ethnographische Studien über die Afnahme der Musik*, che non viene accettata dalla Facoltà.
- 1881 (20 gennaio). Si laurea in filosofia, *summa cum laude*, all'Università di Berlino, con una tesi intitolata *Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie*.
- 1883 Per ottenere l'abilitazione presenta due trattazioni sui «giudizi sintetici» e sul «concetto di rappresentazione pura» in Kant, che vengono approvate dalla Facoltà. Non supera tuttavia il colloquio, puramente formale, che seguiva la lezione di prova. Secondo il figlio Hans, avrebbe reagito vivacemente all'idea dell'anziano professor Theobald Ziegler che l'anima fosse un'essenza puntiforme posta al centro del cervello.
- 1885 Conseguisce l'abilitazione. La sua prolusione verte sul rapporto tra l'ideale etico e l'ideale estetico. Fin dall'inizio è assai vivo l'interesse degli studenti, che spesso provengono dall'Europa orientale (in Polonia la *Filosofia del denaro* è tradotta fin dal 1904, e in Russia traduzioni di opere sue si susseguono significativamente fino al 1928) e, talvolta, anche dagli Stati Uniti (dove l'attenzione per la sociologia simmeliana è risvegliata dalle traduzioni di Albion W. Small e ancor più, in seguito, dai lavori di Robert E. Park, fondatore della scuola di Chicago, che trascorse un periodo di studi in Germania). I temi trattati, a cui dedica un costante interesse durante tutta la sua attività didattica, sono il pensiero di Kant — e, più avanti, quello di Nietzsche e di Bergson —, l'opera di Goethe, i problemi dell'estetica e della morale, la filosofia della storia e la sociologia, una «scienza nuova» da fondare. A una sua lezione «sul pessimismo» si iscrivono duecentosessantanove uditori.
- 1889 Muore Julius Friedländer, lasciandogli in eredità buona parte del suo patrimonio.
- 1890 Il suo primo libro è *Ober soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, caratterizzato nel lessico dall'influsso spenceriano e darwiniano, ma inteso alla fondazione della sociologia come scienza a cui è affidata l'indagine descrittiva dei rapporti tra gli individui e delle forme di associazione. In esso si distacca dalle esigenze e dalle formulazioni normative del positivismo e accoglie l'istanza neocriticista di un piano trascendentale della conoscenza funzionalizzato alla natura delle scienze esaminate. Oltre che per i tipi della Duncker & Humblot (la casa editrice che pubblicherà la maggior parte delle opere di Simmel e che oggi, con sede a Berlino, ne sta curando una nuova edizione), *Ober soziale Differenzierung* appare nel decimo volume delle *Staats-und sozialwissenschaftliche Forschungen* dirette da Gustav Schmoller, professore a Berlino e fondatore, con gli altri «socialisti della cattedra», del *Verein für Sozialpolitik* a cui Simmel in quel periodo si avvicina. Nello stesso anno sposa Gertrud Kinel, figlia di un ingegnere delle ferrovie, che aveva conosciuto qualche anno prima in casa

di un compagno di ginnasio, Harald Graef, dove si riunivano giovani artisti e studiosi; sembra che alla più viva sensibilità per i problemi dell'arte e della cultura ella unisse una rigida educazione evangelica. Con lo pseudonimo di Marie Luise Enckendorff sarà autrice di saggi filosofici e nel 1922 raccoglierà nel volume *Zur Philosophie der Kunst* alcuni tra gli scritti più significativi del marito. Margarete Susman (alla quale, insieme a Gertrud Kantorowicz, è dedicato il libro *Die Religion*) rievoca l'amabilità e il tatto, l'«aura»: filosofica particolare che pervadeva i *jours* della famiglia Simmel. Dal matrimonio nasce Hans, che insegnerà medicina all'Università di Jena e durante il nazismo emigrerà negli Stati Uniti, dove morirà in seguito al trattamento subito nel campo di concentramento di Dachau. Simmel ha anche una figlia, Angi, da Gertrud Kantorowicz, che collaborò ai «Blätter für die Kunst» di Stefan George (e a lei si deve la traduzione dell'*Evolution Créatrice* di Bergson — promossa dallo stesso Simmel — e la pubblicazione, nel 1923, di *Fragnente und Aufsätze*, ciò che rimane dell'opera postuma di Simmel). Il nazismo si abbatté anche su di loro: Angi muore in Palestina, Gertrud Kantorowicz nel campo di Terezin, poco prima dell'arrivo dei Russi.

1892 Publica *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Etne erkenntnistheoretische Studie*, in cui combatte il «realismo» storico e definisce la psicologia come *Va priori* della conoscenza storica (l'opera sarà rielaborata nella successiva edizione del 1905 e in quella del 1907 dedicata a Stefan George, «poeta e amico»). Nello stesso anno esce anche *Einleitung in die Moral-wissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*, in cui l'etica viene ricondotta dal dominio dei concetti alla descrizione delle particolarità, sgombrando il campo dal dogmatismo della filosofia morale e criticando il concetto di generalità del dovere. Dal 1892, inoltre, Simmel collabora occasionalmente ai giornali socialdemocratici, interessandosi, tra l'altro, ai problemi della libertà dei sindacati, della medicina sociale e dell'emancipazione femminile, in una prospettiva di cauto riformismo. Riguardo alle sue opinioni politiche — ma riferendosi certo ad un periodo successivo — il figlio riferisce che egli votava, con un certo scetticismo, per i liberali della *Freisinnige Volkspartei* o per i socialdemocratici.

1894 Publica il saggio *Das Problem der Soziologie* (il suo primo scritto tradotto in italiano, nel 1899), dove pone le basi della distinzione metodologica tra la forma e il contenuto dei processi sociali individuando l'oggetto della sociologia nell'analisi delle forme di associazione.

1897 Sollecitato da uno studente russo a prendere posizione sulla questione ebraica durante il primo congresso sionista, tenuto a Basilea, in alcune lettere private (pubblicate a Mosca nel 1924) si dichiara avverso alle idee di Herzl, in cui individua il progetto volontaristico di fondare uno stato sulla base di poche «personalità» geniali, rinunciando all'Europa e alla fusione di ebrei e tedeschi in un «terzo» popolo. In quello stesso anno inizia la sua collaborazione a «Jugend», la rivista illustrata dello *fugendstil* monacense, con poesie, aforismi, scritti di

contenuto diverso, firmati «S», «G. S.» o «Fridolin»: tra il 1900 e il 1903 vi appariranno brevi prose, quasi delle parabole, i *Momentbilder sub specie aeternitatis*.

1898 Un'istanza per la promozione del *Privatdozent* Georg Simmel a professore straordinario viene indirizzata al Ministero dal decano della Facoltà e da alcuni professori, tra cui Wilhelm Dilthey e Gustav Schmoller, ma senza alcun esito; l'antisemitismo, unito alla diffidenza nei confronti della «cosiddetta» sociologia, un insegnamento del tutto nuovo nelle Università tedesche, è d'ostacolo alla sua carriera accademica. In questo periodo Simmel si avvicina al *Kreis* del poeta Stefan George (scrivendo il suo primo saggio su di lui); conosce anche Rainer Marie Rilke, a cui si può collegare la sua riflessione filosofica sul problema della morte.

1900 Pubblica *Philosophie des Geldes*.

1901 Viene nominato professore straordinario di filosofia a Berlino (senza il diritto, quindi, di far parte di commissioni d'esame e di assegnare tesi di laurea). È tra i primi ad ammettere come libere uditrici alle sue lezioni le donne, che solo nel 1908-1909 le università prussiane considereranno studentesse a pieno titolo. La sua popolarità si accresce attraverso una ricca produzione di saggi, congeniali al suo temperamento di scrittore: si tratta, a volte, di interventi sulle questioni di maggior interesse, che vengono pubblicati, anche come supplementi domenicali, sui più importanti quotidiani tedeschi, come il «*Berliner Tageblatt*», la «*Vossische Zeitung*» e la «*Frankfurter Zeitung*».

1902 Visita a Praga la grande mostra di August Rodin, a cui dedica il primo di una serie di saggi.

1904 Pubblica *Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, esame critico della prospettiva kantiana. Il filo rosso che unisce le lezioni è la considerazione di Kant come del più tipico rappresentante dell'«intellettualismo».

1905 Pubblica *Philosophie der Mode*, in cui la moda non è considerata dal punto di vista dei suoi contenuti storici, ma è analizzata come una delle fondamentali forme di socializzazione. Incontra Rodin a Parigi e ne diviene amico.

1906 Pubblica, nella collana «Die Gesellschaft» diretta da Martin Buber, *Die Religion*, in cui la religione viene considerata come religiosità, forma a priori che foggia i propri contenuti secondo le proprie esigenze e «vita» in cui il sentimento religioso si manifesta, collegandosi a quelle correnti dell'«ateismo religioso» il cui punto di partenza è la teorizzazione nietzscheana della «mòrte di Dio». Esce anche *Kant und Goethe*, in cui la figura privilegiata del poeta rappresenta la soluzione dell'antinomia tra pensiero soggettivo e oggettività, la sintesi di vita e forma che si realizza in un'individualità unica e irripetibile. Simmel si avvicina anche al programma di ricerche dell'*aligemeine Kunstwissenschaft* di Max Dessoir, pubblicando sulla rivista del movimento il saggio *Ober die dritte Dimen-sion in*

der Kunst. Conosce György Lukàcs (ma il cognome, allora, è preceduto da un *von*), che seguirà i suoi corsi nel 1908-1909. Benché, come Lukàcs ricorda, Simmel non sia mai stato, in senso tradizionale, un «educatore», né si sia mai comportato come il fondatore di una «scuola» filosofica, nel suo stile di pensiero, lontano da ogni chiusura e violenza dogmatica, in cui l'esperienza filosofica diviene esperienza di vita, si riconosce una vasta cerchia di allievi e amici, tra i quali, accanto a Lukàcs e a Ernst Bloch, vanno menzionati almeno il sociologo Siegfried Kracauer, i filosofi Bernhard Groethuysen, Edward Spranger, Hermann Keyserling, Martin Buber, lo scrittore Paul Ernst, la pittrice Käthe Kollwitz.

1907 Publica *Schopenhauer und Nietzsche*, in cui l'etica nietzscheana è vista nei suoi aspetti problematici e collegata al giudizio estetico. Il maggior merito di Nietzsche è di aver concepito la vita come un processo inteso ad un continuo superamento, considerandone il fine non come una meta prefissata ed esterna, ma come un valore che si produce all'interno dello sviluppo della vita stessa nel suo farsi sempre «più – vita». In quest'opera Simmel fonda la prospettiva della sua *Lebensphilosophie*, cercandone le radici storiche nel pensiero tedesco.

1908 Publica *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, una delle sue opere di maggiore impegno, dove, accanto all'analisi delle forme di associazione come condizioni di possibilità della società e come oggetto della sociologia, il cui ambito disciplinare viene così distinto e delimitato, precisa il concetto di interazione delle forze sociali interpretando positivamente anche il «conflitto». Diviene membro della *Ve-reinigung für ästhetische Forschung*, di cui fa parte anche lo storico dell'arte Heinrich Wölfflin. Conosce Ernst Bloch, che, da poco laureato a Würzburg, frequenta i suoi seminari privati e diventa suo amico; durante le vacanze trascorrono tre settimane in Italia discutendo animatamente di filosofia. Continuano intanto le amarezze di una tormentata vita accademica: una cattedra è infatti disponibile all'università di Heidelberg, dove Max ed Alfred Weber si adoperano a suo favore, ma la parte più conservatrice — e confessionale — della Facoltà si oppone e Simmel non riesce ad ottenerla. Se infatti la granduchessa Luisa del Baden lo ritiene troppo «relativistico» nelle opinioni religiose e non abbastanza devoto alla Bibbia, lo storico Dietrich Schäfer, professore a Berlino e acceso fautore della politica coloniale tedesca, scrive al ministro che Simmel ha l'aspetto e la spiritualità di un ebreo e commette l'errore pernicioso di porre la società, come supremo organo normativo, al di sopra dello Stato e della Chiesa, senza dimenticare che un forte contingente dei suoi studenti è rappresentato da donne o proviene dall'Europa orientale. Secondo Hans Simmel le autorità avevano capito che momento essenziale dell'attività didattica di suo padre era educare i giovani a un modo di pensare indipendente e libero da pregiudizi; Marianne Weber, moglie di Max Weber (a cui Simmel dedicherà la sua monografia su Goethe) nelle sue memorie ricorda come egli avesse, tra i colleghi, fama di «distruttivo» e come il filosofo Wilhelm Windelband avesse confermato questo giudizio in un parere dato alla Facoltà e al governo. Tra le vicende accademiche va ricordata — anche perché testimonia dell'interesse con cui la sua

opera di sociologo veniva seguita negli Stati Uniti — la chiamata da parte di un'università americana (la Northwestern di Chicago o la Western Reserve di Cleveland), che Simmel rifiuta ritenendo di non poter formulare il suo pensiero filosofico in un'altra lingua.

- 1909 (3 gennaio). Con Max Weber, Werner Sombart e Ferdinand Tönnies fonde la *Deutsche Gesellschaft für Soziologie* ed è membro del comitato direttivo.
- 1910 (19 ottobre). Apre il primo congresso della *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, tenuto a Francoforte sul Meno, con la conferenza *Soziologie der Geselligkeit*. Publica *Hauptprobleme der Philosophie*, sintesi della prospettiva relativistica, che sarà il suo primo libro tradotto in italiano (nel 1922). Tra i suoi allievi a Berlino v'è, infatti, Antonio Banfi, dal quale dipenderà fondamentalmente la ricezione del suo pensiero nella nostra cultura filosofica.
- 1911 (28 ottobre). Riceve la laurea *ad honorem* in scienze politiche dall'università di Friburgo ce per aver promosso, come fondatore della scienza della sociologia, gli studi che hanno per oggetto la conoscenza della società umana, e per aver arricchito con la sua indagine sulla psicologia del denaro il campo dell'economia politica, dando impulso a pensieri nuovi». Publica *Philosophische Kultur*, una raccolta di saggi che affrontano problemi di sociologia, di estetica e di critica della civiltà. Inizia anche la collaborazione a «Logos», la rivista dei neokantiani di Heidelberg, che continuerà fino alla sua morte.
- 1913 (11 ottobre). Dà le dimissioni dalla Società di Sociologia, motivandole con il fatto che i suoi interessi si volgono ormai totalmente alla filosofia pura. Publica la monografia *Goethe*, con cui si pone tra i maggiori artefici del mito goethiano in Germania. Esce anche, su «Logos», il saggio *Das indi-viduelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, in cui il dovere si configura come legge «propria di un determinato individuo, come esigenza posta dalla sua vita, indipendente in linea di principio dal fatto che egli la riconosca o no».
- 1914 Viene nominato professore ordinario di filosofia alla *Kaiser - Wilhelms - Universität* di Strasburgo. «Berlino senza Simmel» è il titolo di un giornale dell'epoca, ma egli non sa staccarsi dalle istituzioni accademiche e lascia, a malincuore, la città il cui impetuoso sviluppo metropolitano ha coinciso con le tappe della sua produzione intellettuale. Durante la guerra — che, dopo lo *choc* iniziale, accetta come un dato di fatto, condannando la politica di Guglielmo II — il suo atteggiamento, come quello di numerosi intellettuali tedeschi, ha toni nazionalistici. Come Max Weber, si adopera per il «fronte interno», tiene anche conferenze ai soldati; Bloch gli scrive: «Per tutta la vita Lei si è sottratto alla decisione — *tertium datur* — e ora trova l'assoluto nelle trincee». Gradualmente si fa strada in lui l'amara consapevolezza di assistere al «suicidio dell'Europa».
1915. Si parla nuovamente di una chiamata a Heidelberg, ma le due cattedre disponibili vengono assegnate ai filosofi Heinrich Rickert e Heinrich Maier. Simmel rimane a

Strasburgo, dove il numero degli studenti è assai diminuito. Nelle pause del lavoro alla monografia su Rembrandt, rilegge in italiano, con il figlio, la *Divina Commedia* e la *Vita Nuova* di Dante; riprende Platone e si concentra sulla tarda opera di Goethe. Si chiede quando finirà la guerra.

- 1916 Publica la conferenza *Das Problem der historischen Zeit*, che analizza il rapporto tra tempo storico e tempo della vita, e il volume *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, la più organica manifestazione del suo pensiero nel campo della filosofia dell'arte.
- 1917 Publica *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, breve sintesi della sua teoria sociale che considera il problema dell'individualismo, ma soprattutto analizza le strutture della vita quotidiana attraverso la descrizione della categoria della «socioevolezza». Esce anche *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, in cui la guerra, vista come «situazione assoluta», diviene sbocco della crisi della Germania e delle sue istituzioni politiche e sociali ed esperienza in cui può ritrovare se stessa, secondo le parole di Nietzsche: «Werde, was du bist».
- 1918 Escono *Der Konflikt der modernen Kultur*, in cui appare tutta la radicalità della crisi storica che nasce dal crollo delle vecchie forme, erose dalla vita, e dalla negazione della possibilità di prefigurare forme nuove in *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, sintesi ultima della filosofia della vita; *Vom Wesen des historischen Verstehens*, sul problema del comprendere storico come manifestazione della totalità della vita. Simmel muore a Strasburgo (28 settembre). La maggior parte degli inediti va perduta. Una valigia di manoscritti viene rubata a Gertrud Kantorowicz durante un viaggio in treno; ciò che rimane, insieme ad altri oggetti personali, viene messo all'asta dalla Gestapo nel 1939.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Opere

Volumi e opuscoli

Das Wesen der Materie nach Kants Physischer Monadologie, Dissertazione, Berlin, 1881.

Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen, Leipzig, 1890 (3^a ediz. anastatica, 1910; ristampa, Amsterdam, 1966); anche in «Staats- und sozialwissenschaftliche Forschungen», X, 1, 1890.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie, Leipzig, 1892 (2^a ediz. completamente riveduta, 1905; 3^a ediz. accresciuta, 1907; 5^a ediz. 1923).

Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe, 2 vol., Berlin, 1892-1893 (4^a ediz., Aalen, 1964).

Philosophie des Geldes, Leipzig, 1900 (2^a ediz. accresciuta, 1907; 7^a ediz., Berlin, 1977).

Kant, 16 Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität, Leipzig, 1904 (3^a ediz. accresciuta, 1913; 4^a ediz. accresciuta, 1918; 6^a ediz., 1924).

Philosophie der Mode, Berlin, 1905 (ediz. accresciuta con il titolo *Die Mode in Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, 1911).

Kant und Goethe, Berlin, 1906 (3^a ediz. con il sottotitolo *Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig - München, 1916).

Die Religion, Frankfurt am Main, 1906 (2^a ediz. riveduta e accresciuta, 1912).

Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragzytyus, Leipzig, 1907 (3^a ediz. 1923).

Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig, 1908 (6^a ediz., Berlin, 1983).

Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig, 1910 (8^a ediz., Berlin, 1964).

Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, Leipzig, 1911 (a^a ediz. accresciuta, 1919).

Goethe, Leipzig, 1913 (5ª ediz., 1923).

Deutschlands innere Wandlung. Rede, Strassburg, 1914 (successivamente compreso in *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, 1917).

Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch, Leipzig, 1916 (3ª ediz., Darmstadt, 1958).

Das Problem der historischen Zeit, Berlin, 1916 (successivamente compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922 e in *Brüche und Tur*, 1957).

Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft), Berlin-Leipzig, 1917 (3ª ediz., Berlin, 1970).

Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze, München -Leipzig, 1917 (2ª ediz., 1920).

Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag, München-Leipzig, 1918 (3ª ediz., 1926; successivamente compreso in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt am Main, 1968).

Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel, München-Leipzig, 1918 (2ª ediz., 1922).

Vom Wesen des historischen Verstehens, Berlin, 1918 [successivamente compreso in *Brüche und Tur*, 1957, e in: W. BÜHL (a cura di), *Verstehende Soziologie. Grundzüge und Entwicklungstendenzen*, München, 1973].

Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, a cura di GERTRUD SIMMEL, Potsdam, 1922.

Schulpädagogik. Vorlesungen, a cura di K. HAUTER, Osterwieck/Harz, 1922.

Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre, a cura di G. KANTOROWICZ, München, 1923 (ristampa anastatica, Hil-desheim, 1967).

Soziologische Vorlesungen, gehalten an der Universität Berlin im Wintersemester 1899. «Notes», a cura di R. E. PARK, Chicago, 1931.

Ethik und Probleme der modernen Kultur. Vorlesung 1913, a cura di K. GASSEN, «Philosophische Studien» (Berlin), 1, 1949.

Rembrandtstudien, Basel, 1953.

Brüche und Tur. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, a cura di M. LANDMANN e M. SUSMAN, Stuttgart, 1957.

Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, a cura di M. LANDMANN, Frankfurt am Main, 1968.

Saggi, articoli e contributi in volumi collettivi

Psychologische und ethnologische Studien über Musik, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», XIII, 1882.

Dantes Psychologie, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», XV,

1884.

Ober die Grundfrage des Pessimismus in methodischer Hinsicht, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», XC, 1887.

Einige Bemerkungen über Goethes Verhältnis zur Ethik, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», XCII, 1888.

Bemerkungen zu soziaethischen Problemen, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XII, 1888.

Michelangelo als Dichter, «Vossische Zeitung», supplemento domenicale 36, 8 settembre 1889.

Zur Psychologie des Geldes, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XIII, 1889.

Moltke als Stilist, «Berliner Tageblatt», 26 ottobre 1890.

Zur Psychologie der Frauen, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», XX, 1890.

Rembrandt als Erzieher, «Vossische Zeitung», supplemento domenicale 22, 1 giugno 1890.

Rudolf Euckens «Lebensanschauungen», «Vossische Zeitung», supplemento domenicale, 14, 21, 28 giugno 1891.

Humanistische Märchen. Von H. M., «Die Neue Zeit», X, 1891-1892, voi. 2.

Etwas vom Spiritismus, «Vorwärts», 12 luglio 1892.

Psychologische Glossen zur Strafgesetznovelle, «Sozialpolitisches Zentralblatt», 1, 1892.

Ein Jubiläum der Frauenbewegung, «National-Zeitung», supplemento domenicale 48, 27 novembre 1892.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie, «Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie», XVI, 1892.

In Sachen der Moralwissenschaft, «Vossische Zeitung», supplemento domenicale 13, 27 marzo 1892.

Ein Wort über soziale Freiheit, «Sozialpolitisches Zentralblatt», I, 1892.

Gerhart Hauptmanns «Weber», «Sozialpolitisches Zentralblatt», II, 1892-1893.

Weltpolitik. Von H. M., «Die Neue Zeit», XII, 1893-1894, II.

Die Bauernbefreiung im Böhmen, «Allgemeine Zeitung» (München), supplemento, 14, 15 agosto 1894.

Der Militarismus und die Stellung der Frauen, «Vossische Zeitung», 21, supplemento domenicale 42, 28 ottobre 1894.

Parerga zur Sozialphilosophie, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XVIII, 1894.

- Dos Problem der Soziologie*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XVIII, 1894.
- L'influence du nombre des unités sociales sur les caractères des sociétés*, «Annales de l'Institut international de Sociologie», 1, 1894.
- La différenciation sociale*, «Revue internationale de Sociologie», II, 1894.
- William Stern «*Die Analogie im völkstümlichen Denken*», «Vossische Zeitung», supplemento domenicale 17, 19 aprile 1894.
- Die Verwandtenehe*, «Vossische Zeitung», supplemento domenicale 22, 10 giugno 1894.
- Professoren - Honorare*, «Die Neue Zeit», XIII, 1894-1895.
- Alpenreisen*, «Die Zeit» (Wien), IV, 13 luglio 1895.
- Ober eine Beziehung der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie*, «Archiv für systematische Philosophie», I, 1895 (compreso successivamente in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Gomperz' «*Griechische Denker*», «Vossische Zeitung», 3 novembre 1895, supplemento domenicale 44.
- Böcklins Landschaften*, «Die Zukunft», XII, 1895 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Massenpsychologie*, «Die Zeit» (Wien), V, 23 novembre 1895.
- Elisabeth Försters *Nietzsche-Biographie*, «Berliner Tageblatt», 26 agosto 1895, supplemento «Der Zeitgeist» 34.
- Zur Psychologie der Mode. Soziologische Studie*, «Die Zeit» (Wien), V, 12 ottobre 1895 (compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Zur Soziologie der Familie* «Vossische Zeitung», 30 giugno, 7 luglio 1895, supplemento domenicale 26, 27.
- Soziologische Ästhetik*, «Die Zukunft», XVII, 1896 (compreso in *Brüche und Tümpel*, 1957).
- Der Frauenkongress und die Sozialdemokratie*, «Die Zukunft», XVII, 1896.
- Das Geld in der modernen Kultur*, «Neue Freie Presse» (Wien), 1896.
- Berliner Gewerbeausstellung*, «Die Zeit» (Wien), Vili, 25 luglio 1896.
- Georg Jellinek «*Die Erklärung der Menschen - und Bürgerrechte*», «Vossische Zeitung», 13 giugno 1896, supplemento domenicale 24.
- Berliner Kunstbrief*, «Die Zeit» (Wien), VI, 21 marzo 1896.
- Zur Methodik der Sozialwissenschaft*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XX, 1896.
- Friedrich Nietzsche. *Eine moralphilosophische Silhouette*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», Nuova serie CVII, 1896.

- Ober Plagiate. Offener Brief an Herrn Hermann Bahr*, «Die Zeit» (Wien), VII, 27 giugno 1896.
- Zur Privatdozenten - Frage*, «Die Zeit», (Wien), VII, 2 maggio 1896.
- Stizze einer Willenstheorie*, «Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane», IX, 1896.
- Was ist uns Kant*, «Vossische Zeitung», 2, 9, 16, agosto 1896, supplemento domenicale 31,32, 33.
- Superiority and subordination as subiect - matter for sociology*, «American Journal of Sociology», II, 1896.
- Comment les formes sociales se maintiennent*, «L'Année Sociologique», I, 1896-97.
- Die Bedeutung des Geldes für das Tempo des Lebens*, «Neue Deutsche Rundschau», VIII, 1897.
- Zehn Einzelheiten*, «Jugend, Münchner Illustrierte Wochenschrift für Kunst und Leben», II, 1897,1.
- Das Gleichgiltigste. Ein moralisches Dilemma*. «Jugend» (München), II, 1897, II.
- Herbst am Rhein*, «Jugend» (München), II, 1897,1.
- Jenseits der Schönheit*, «Jugend» (München), II, 1897,1.
- Ober Massenverbrechen*, «Die Zeit» (Wien), XIII, 2 ottobre 1897.
- Soziale Medizin*, «Die Zeit» (Wien), X, 13 febbraio 1897.
- Noch ein mal «Der Pulsschlag»*, «Die Zeit» (Wien), XI, 8 maggio 1897.
- Rosen. Eine soziale Hypothese*, «Jugend» (München), II, 1897,1.
- Schweizer Sommer 1897. Eine Reminiszenz*, «Jugend» (München), II, 1897, II.
- Ober den Unterschied der Wahrnehmungs - und der Erfahrungsurteile. Ein Deutungsversuch*, «Kantstudien», 1,1897.
- Fragment aus einer «Philosophie des Geldes»*, c Zeitschrift für immanente Philosophie», III, 1898.
- Stefan George. Eine kunstphilosophische Betrachtung*, «Die Zukunft», XXII, 1898.
- Theistische Phantasien eines Fin-de-sièclisten*, «Jugend» (München), III, 1898, II.
- Polymeter*, «Die Zeit» (Wien), XVI, 23 luglio 1898.
- Recht. Ein Tragodien - Fragment*, «Jugend» (München), V, 1898, II.
- Die Rolle des Geldes in den Beziehungen der Geschlechter. Fragment aus einer «Philosophie des Geldes»*, «Die Zeit» (Wien), XIV; 15, 22, 29 gennaio 1898.
- Rom. Eine ästhetische Analyse*, «Die Zeit» (Wien), XV, 28 maggio 1898 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).

- Die Selbsterhaltung der sozialen Gruppe. Soziologische Studie*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XXII, 1898.
- Die Soziologie der Religion*, «Neue Deutsche Rundschau», IX, 1898.
- Weniges*, «Jugend» (München), III, 1898,1.
- Fragment aus einer «Philosophie des Geldes»*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XXIII, 1899.
- Frauenstudium an der Berliner Universität*, «Vossische Zeitung», 21 dicembre 1899.
- Kant und Goethe*, «Allgemeine Zeitung», 3, 5, 6 giugno 1899, supplemento 125-127.
- «Klinge, kleines Frühlingslied». Ein Momentbild*, «Jugend» (München), IV, 1899, II.
- Momentbilder sub specie aeternitatis*, «Jugend» (München), IV, 1899,1.
- Zur Philosophie der Arbeit*, «Neue Deutsche Rundschau», X, 1899.
- Von erfüllten Wünschen*, «Jugend» (München), IV, 1899, II.
- Einige Bemerkungen zu Schmollers Grundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre*, «Allgemeine Zeitung» (München), 28 ottobre 1900, supplemento 222.
- Metaphysik der Faulheit. Ein Satyrspiel zur Tragödie der Philosophie*, «Jugend» (München), V, 1900, I.
- Momentbilder sub specie aeternitatis*, «Jugend» (München), V, 1900, II.
- Eine Sehnsucht*, «Jugend» (München), V, 1900,1.
- Sozialismus und Pessimismus*, «Die Zeit» (Wien), XXII, 3 febbraio 1900.
- Zu einer Theorie des Pessimismus*, «Die Zeit» (Wien), XXII, 20 gennaio 1900.
- Ästhetik der Schwere*, «Berliner Tageblatt», 10 giugno 1901, supplemento «Der Zeitgeist» 23.
- Zur Ausländerfrage an den deutschen Universitäten*, «Vossische Zeitung», 5 giugno 1901.
- Die ästhetische Bedeutung des Gesichts*, «Der Lotse. Hamburgische Wochenschrift für deutsche Kultur», I, 1901 (compreso in *Brücke und Tur*, 1957).
- Stefan George. Eine kunstphilosophische Studie*, «Neue Deutsche Rundschau», XII, 1901 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Karl Jöel a Philosophenwege»* (1901), «Die Zeit» (Wien), XXVII, 27 aprile 1901.
- Momentbilder sub specie aeternitatis*, «Jugend» (München), VI, 1901, I, II.
- Nur eine Brücke*, «Jugend» (München), VI, 1901,1.
- Zur Psychologie der Scham*, «Die Zeit» (Wien), XXIX, 9 novembre 1901.
- Zulassung ausländischer Studenten*, «Vossische Zeitung», 31 maggio 1901.
- Die beiden Formen des Individualismus*, «Das freie Wort. Frankfurter Halbmo-

- natsschrift für Fortschritt auf alien Gebieten des geistigen Lebens», I, 1901-1902.
- Philosophie des Geldes*, «Das freie Wort», 1, 1901-1902.
- Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion*, «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik», CXIX, 1902 (compreso in *Brüche und Tur*, 1957).
- Der Bildrahmen. Ein ästhetischer Versuch*, «Der Tag» (Berlin), n. 541, 1902 compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Weibliche Kultur*, «Neue Deutsche Rundschau», XIII, 1902 (completamente riveduto in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Momentbilder sub specie aeternitatis*, «Jugend» (München), VII, 1902, II.
- Rodins Plastik und die Geistesrichtung der Gegenwart*, «Berliner Tageblatt», 29 settembre 1902.
- Zum Fall Schmöller*, «Vossische Zeitung», 26 maggio 1902 (compreso in *Das Individuale Gesetz. Philosophische Exkurse*, 1968).
- Moralische Unterhaltungen*, «Jugend» (München), VII, 1902, I.
- Tendencies in German life and thought since 1870*, «International Monthly», V, 1902.
- The number of members as determininig the sociological form of the group*, «American Journal of Sociology», Vili, 1902.
- Vom Heil der Seele*, «Das freie Wort», II, 1902-1903 (compreso in *Brüche und Tur*, 1957).
- Von Pantheismus*, «Das freie Wort», II, 1902-1903.
- Zum Verständnis Nietzsches*, «Das freie Wort», II, 1902-1903.
- Die Grossstädte und das Geistesleben*, «Jahrbuch der Gehe-Stiftung», IX, 1903 (compreso in *Brüche und Tur*, 1957).
- Kant und die moderne Ästheük*, «Berliner Tageblatt», 12, 19 ottobre 1903, «Der Zeitgeist» 41, 42.
- Momentbilder sub specie aeternitatis*, «Jugend» (München), VII, 1903, II.
- Ober räumliche Projektionen sozialer Formen*, «Zeitschrift für Sozialwissen-schaft», VI, 1903.
- Ober ästhetische Quantitdten*, «Zeitschrift für padagogische Psychologie, Patho-logie und Hygiene», V, 1903.
- Die ästhetischen Quantitdten*, «Berliner Tageblatt», 30 marzo 1903, «Der Zeitgeist» 13 (compreso parzialmente in *Das, individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, 1968).
- Soziologie der Konkurrenz*, «Neue Deutsche Runschau», XIV, 1903.
- Soziologie des Raumes*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich, XXVII, 1903.
- The sociology of conflict*, «American Journal of Sociology», IX, 1903-1904.

- Die Lehre Kants von Pflicht und Glück*, «Das freie Wort», III, 1903-1904.
- Bruchstücke aus einer Psychologie der Frauen*, «Der Tag» (Berlin), 9 luglio 1904.
- Vber Geschichte der Philosophie*, «Die Zeit» (Wien), XXXI, 28 maggio 1904 (compreso in *Bruche und Tur*, 1957).
- Der Rattenfänger*, «Jugend» (München), IX, 1904,1.
- Wettbewerb oder Auftrag? Beantwortung einer Rundfrage*, «Die Zeit» (Wien), XXXIX, 16 aprile 1904.
- Vber die Zurechnungsfähigkeit perverser Verbrecher*, «Der Tag» (Berlin), 16 luglio 1904.
- Die Gegensätze des Lebens und der Religion*, «Das freie Wort», IV, 1904-1905.
- Das Abendmahl Lionardo da Vincis*, «Der Tag», Berlin, 1905 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Ästhetik des Portrats*, «Neue Freie Presse» (Wien), 22 aprile 1905.
- Das Ende des Streits*, «Die Neue Rundschau», XVI, 1905.
- Schopenhauers Ästheik und die moderne Kunstauffassung*, «Frankfurter Zeitung», 28, 29 agosto 1906.
- Vber die dritte Dimendon in der Kunst*, «Zeitschrift für Ästhetik und allge-meine Kunstwissenschaft», I, 1906.
- Kant und Goethe*, «Die Zukunft», LVII, 1906.
- Nietzsche und Kant*, «Frankfurter Zeitung», 6 gennaio 1906 (compreso in *Bruche und Tur*, 1957).
- Psychologie der Diskretion*, «Der Tag» (Berlin), 2, 4 settembre 1906.
- Zur Soziologie der Armut*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXII, 1906.
- Venedig*, «Der Kunstwart», XX, 1906-1907 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Betnerlkungen über Goethe*, «Morgen. Wochenschrift über deutsche Kultur», 1,1907.
- Das Christentum und die Kunst*, «Morgen», I, 1907 (compreso in *Brücke und Tur*, 1957).
- Dankbarkeit. Ein saziologischer Versuch*, «Morgen», I, 1907.
- Fragment aus einer Philosophie der Ldebe*, «Jugend» (München), XII, 1907, I.
- Stille Helden. Alltågliches, allzu Alltagliches aus dem letzten Hottentotten -Kriege,» Jugend»* (München), XII, 1907,1.
- Zur Philosophie der Herrschajt. Bruchstück aus einer Soziologie*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XXXI, 1907.
- Zur Soziologie des Adels. Fragment aus einer Formenlehre der Gesellschaft*,

- «Frankfurter Zeitung», 27 dicembre 1907.
- Soziologie der Sinne*, «Die neue Rundschau», XVIII, 1907.
- Soziologie der über - und Unterordnung*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXIV, 1907.
- Der Brief. Aus einer Soziologie des Geheimnisses*, «Österreichische Rundschau», XV, 1908.
- Der Mensch als Feind. Zwei Fragmente aus einer Soziologie*, «Morgen», II, 1908.
- Zur Philosophie des Schauspielers*, «Morgen», II, 1908.
- Das Problem des Stiles*, «Dekorative Kunst», XVI, 1908.
- Psychologie des Schmuckes*, «Morgen», II, 1908.
- Vom Realismus in der Kunst*, «Morgen», II, 1908.
- Vber Goethes und Kants moralische Weitanschauung. Aus einem Vorlesungs-zytyus*, «Der Tag» (Berlin), 21 agosto 1908.
- Vom Wesen der Kultur*, «österreichische Rundschau», XV, 1908 (compreso in *Brücke und Tür*, 1957).
- Vber das Wesen der Sozial-Psychologie*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXVI, 1908.
- Beitr'dge zur Philosophie der Geschichte*, «Scientia. Rivista di scienza» (Bologna), III, 1909, voi. VI (compreso in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, 1968).
- Bruche und Tür*, «Der Tag» (Berlin), 15 settembre 1909 (compreso in *Bruche und Tür*, 1957).
- Fragmente eines Goethe-Buches. Aus dem Kapitel über Goethe, und Kant*, «österreichische Rundschau», XVIII, 1909.
- Religiose Grundgedanken und moderne Wissenschaft*, «Nord und Sud», XXXIII, 1909 (compreso in *Brücke und Tür*, 1957).
- Die Kunst Rodins und das Bewegungsmotiv in der Plasùk*, «Nord und Sud», XXXIII, 1909 (ampliato e col titolo *Rodin*, compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Psychologie der Koketterie*, «Der Tag» (Berlin), 11, 12 maggio 1909 (ampliato, con il titolo *Die Koketterie*, compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Der Siebente Ring*, «Münchener Neueste Nachrichten», 11 luglio 1909 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Die Zukunft unserer Kultur*, «Frankfurter Zeitung», 14 aprile 1909 (compreso in *Bruche und Tür*, 1957).
- Philosophie des Abenteuers*, «Der Tag» (Berlin), 7, 8 giugno 1910 (con lievi ritocchi e con il titolo *Das Abenteuer*, compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Soziologie der Geselligkeit* (conferenza tenuta al primo congresso tedesco di sociologia),

- «Frankfurter Zeitung», 21, 22 ottobre 1910.
- Soziologie der Mahlzeit*, «Berliner Tageblatt», 10 ottobre 1910, «Der Zeitgeist» 41 (compreso in *Bruche und Tur*, 1957).
- Vom Wesen der Philosophie*, «Frankfurter Zeitung», 6 febbraio 1910.
- Zur Metaphysik des Todes*, «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur», I, 1910-1911 (compreso parzialmente in *Bruche und Tur*, 1957).
- Michelangelo. Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur*, «Logos», I, 1910-1911 (compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Discussione della conferenza di Ernst Troeltsch «Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht»*, in: *Verhandlungen des I Deutschen Soziologentages* 1910, Tübingen, 1911.
- Weibliche Kultur*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXXIII, 1911 (compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Nietzsches Moral*, «Der Tag» (Berlin), 4 maggio 1911.
- Die Persönlichkeit Gottes. Ein philosophischer Versuch*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche», XXI, 1911 (compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Das Problem der religiösen Lage*, in: *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellungen von Wilhelm Dilthey u.a.*, a cura di MAX FRISCHEISEN-KÖHLER, Berlin, 1911 (compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Soziologie der Geselligkeit*, in: *Verhandlungen des I Deutschen Soziologentages vom 19-22.10.1910*, Tübingen, 1911.
- Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, «Logos», II, 1911-1912 (compreso in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Das Relative und das Absolute im Geschlechterproblem*, «Frauen - Zukunft», II, 1911-1912 (riveduto e ampliato in *Philosophische Kultur*, 1911).
- Goethe und die Frauen*, «St. Petersburger Monatsblatt», n. 463, 1912.
- Goethe und die Frauen*, «Ostsee - Zeitung» (Stettin), 28 settembre 1912.
- Goethe und die Frauen*, «Potsdamer Tageszeitung», 5 ottobre 1912.
- Goethes Individualismus*, «Logos», III, 1912.
- Goethes Liebe*, «Frankfurter Zeitung», 21 luglio 1912.
- Polarität und Gleichgewicht bei Goethe*, «Vossische Zeitung», 19 settembre 1912.
- Vber einige gegenwärtige Probleme der Philosophie*, «Vossische Zeitung», 17 novembre 1912.
- Goethes Rechenschaft*, «Der Tag» (Berlin), 4 febbraio 1912.
- Der Schauspieler und die Wirklichkeit*, «Berliner Tageblatt», 7 gennaio 1912.

- Die Stetigkeit in Goethes 'Weltbild*, «Der Tag» (Berlin), 9 ottobre 1912.
- Vber Takt. Soziologie der Geselligkeit*, «Frankfurter Zeitung», 22 ottobre 1912.
- Ausführungen zu: «Frankfurter Universitat und Gelehrtenwelt. Eine Umfrage bei deutschen Hochschullehrern»*, «Frankfurter Nachrichten», 24 marzo 1912.
- Das Verhältnis von Leben und Schaffen bei Goethe*, «Der Tag» (Berlin), 22, 23 marzo 1912.
- Die Wahrheit und das Individuum. Aus einem Goethebuch*, «Logos», III, 1912.
- Philosophie der Landschaft*, «Die Guldtkammer. Norddeutsche Monatshefte», III, 1912-1913 (compreso in *Brücke und Tür*, 1957).
- Das individuelle Gesetz. Ein Versuch über das Prinzip der Ethik*, «Logos», IV, 1913 (compreso in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, 1968).
- An Herrn Professor Karl Lamprecht*, «Die Zukunft», LXXXIII, 1913.
- Die Hamburgische Universität*, «Der Tag» (Berlin), 12 febbraio 1913.
- Henri Bergson*, «Die Guldtkammer», IV, 1913-1914 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Goethes Gerechtigkeit*, «Der Greif. Cotta'sche Monatsschrift», I, 1913-1914.
- Das Problem des Schicksals*, «Die Geisteswissenschaften», I, 1913-1914 (compreso in *Brücke und Tür*, 1957).
- L'art pour l'art*, «Der Tag» (Berlin), 4 gennaio 1914 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Goethe und die Jugend*, «Der Tag» (Berlin), 6 agosto 1914.
- Der Fall Jastrow*, «Die Zukunft», XXIII, 1914.
- Rembrandts religiöse Kunst*, «Frankfurter Zeitung», 30 giugno, 1° luglio 1914.
- Rembrandt und die Schönheit*, «Vossische Zeitung», 25 dicembre 1914.
- Aus einer Aphorismensammlung*, «Der Kunstfreund. Zeitschrift der Vereinigung der Kunstfreunde», II, 1914-1915 (compreso parzialmente in *Brücke und Tür*, 1957).
- Bergson und der deutsche «Zynismus»*, «Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», LX, 1914-1915.
- Rembrandtstudie*, «Logos», V, 1914-1915 (ristampato in *Rembrandtstudien*, 1953).
- Studien zur Philosophie der Kunst, besonderes der Rembrandtschen*, «Logos», V, 1914-1915 (ristampato in *Rembrandtstudien*, 1953).
- Einheit und Zwiespalt. Zeitgemässes in Goethes Weltanschauung*, «Berliner Tageblatt», 7 novembre 1915.
- Europa und America. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, «Berliner Tageblatt», 4 luglio 1915.

- Die Idee Europa*, «Berliner Tageblatt», 7 marzo 1915.
- Geld und Nahrung*, «Der Tag» (Berlin), 28 marzo 1915.
- Vom Tode in der Kunst. Nach einem Vortrag*, «Frankfurter Zeitung», 2 aprile 1915.
- Die Jfmwertung der Werte. Ein Wort an die Wohlahabenden*. «Frankfurter Zeitung», 5 marzo 1915.
- Bruchstücke aus einer Philosophie der Kunst*, in: *Festschrift till'ågnad Vitalis Norström på 60-årsdagen den 29 januari 1916*, Goteborg, 1916 (compreso in *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, 1968).
- Die Dialektik des deutschen Geistes*, «Der Tag» (Berlin), 28 settembre 1916.
- Gestalter und Schöpfer*, «Der Tag» (Berlin), 10 febbraio 1916.
- Die Krisis der Kultur*, «Frankfurter Zeitung», 13 febbraio 1916.
- Im Lazarett*, «Jugend» (München), XXI, 1916,1.
- Goethes Liebe*, «Die neue Generation», XII, 1916.
- Nochmals: Deutschtum und Europäertum. Anonymer Beitrag zu einem Brief* wechsel; Von Prof. X*, «Europäische Staats - und Wirtschaftszeitung», I, 1916.
- Wandel der Kulturformen*, «Berliner Tageblatt», 27 agosto 1916 (compreso in *Brücke und Tur*, 1957).
- Der Fragmentcharakter des Lebens. Aus den Vorstudien zu einer Metaphysik*, «Logos», VI, 1916-1917.
- Vorformen der Idee. Aus den Studien zu einem Metaphysik*, «Logos», VI, 1916-1917.
- Erinnerung an Rodin*, «Vossische Zeitung», 27 novembre 1917 (compreso in *Brüche und Tür*, 1957).
- Eine Fastenpredigt. Von dem Opfer der Wohlhabenden*, «Frankfurter Zeitung», 18 marzo 1917.
- Das Goethebuch*, «Die Neue Rundschau», XXVIII, 1917.
- Vber die Karikatur*, «Der Tag» (Berlin), 27 febbraio 1917 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Panta rhei*, «Simplicissimus», VI, 28 agosto 1917.
- Die historische Formung*, «Logos», VII, 1917 (compreso in *Fragmente und Aufsdtze aus dem Nachlass*, 1923).
- Individualismus*, «Marsyas», I, 1917-1919 (compreso in *Brücke und Tür*, 1957).
- Das Problem des Porträts*, «Die Neue Rundschau», XXIX, 1918 (compreso in *Zur Philosophie der Kunst*, 1922).
- Germanischer und klassisch-romanischer Stil*, «Der Tag» (Berlin), 2 marzo 1918 (compreso in *Brüche und Tur*, 1957).

- Aus Georg Simmels nachgelassenem. Tagebuch*, «Logos», VIII, 1919-1920 (compreso in *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass*, 1923).
- Gedanken aus Georg Simmels Nachlass*, «Geisteskultur und Volksbildung», XXIX, 1920.
- Zur Philosophie des Schauspielers. Aus dem Nachlass herausgegeben*, «Logos» IX, 1920-1921 (compreso in *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass*, 1923).
- Fragment über die Liebe. Aus dem Nachlass Georg Simmels*, «Logos», X, 1921-1922 (con il titolo *Vber die Liebe (Fragment)*, senza *L'Exkurs über den platonischen und modernen Eros*, in *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass*, 1923; parzialmente riprodotto in *Brücke und Tür*, 1927).
- Exkurs über den platonischen und den modernen Eros*, «Logos», X, 1921-1922 (ampliato con il titolo *Der platonische und der moderne Eros*, in *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass*, 1923).
- Vber Freiheit. Bruchstücke aus dem Nachlass von Georg Simmel*, «Logos», XI, 1922-1923.
- Gesamteinleitung zu Goethes Sämtlichen Werken*, a cura di C. NOCH e P. WIEGLER, Berlin, 1923, Pandora - Klassiker, vol. I.
- Aus dem nachgelassenen Tagebuch*, in: *Geistige Werte der Deutschen*, a cura di W. SCHINGNITZ, Darmstadt, 1926 (ediz. ampliata del diario di Simmel).
- Aus Georg Simmels nachgelassener Mappe «Metaphysik»*, a cura di GERTRUD SIMMEL, in: *Aus unbekannten Schriften. Festgabe für Martin Buber zum 50* Geburtstag*, 1928.
- Das Individuum und die Freiheit* (scritto dopo il 1913), in *Brücke und Tür*, 1957.
- Briefwechsel Simmel - Rilke*, «St. Galler Tageblatt», 28 febbraio 1958.
- Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in K. GASSEN-M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bi-bliographie, zu seinem 100. Geburtstag am 1. März 1958*, Berlin, 1958.
- Das Märchen von der Farbe*, in: H. BÖHRINGER-K. GRUNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- Traduzioni italiane
- Il problema della sociologia (Das Problem der Soziologie, 1894)*, «Riforma sociale», VI, 1899.
- I problemi fondamentali della filosofia (Hauptprobleme der Philosophie, 1910)*, traduzione di A. Banfi, Firenze, 1922 (2ª ediz., con prefazione di F. Papi, Milano, 1972).
- Il Relativismo*, a cura di G. PERTICONE, traduzione di G. Perticone, Lanciano, 1922.

- Schopenhauer e Nietzsche* (*Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, 1907), traduzione parziale di G. PERTICONE, Torino, 1923.
- Il conflitto della civiltà moderna* (*Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918), traduzione di G. Rensi, Torino, 1925.
- Frammento sull'amore* (*Fragment über die Uebe*, 1921-1922), traduzione di E. Sola, Milano, s.d. (1927).
- Rembrandt. L'arte religioso-creatrice* (*Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, 1919), traduzione parziale di E. Goldstein, Roma, 1931.
- L'intersecarsi dei cerchi sociali* (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, capitolo VI: *Die Kreuzung sozialer Kreise*, 1908), traduzione di V. Forzoni Accolti, in: R. MICHELS (a cura di), *Politica ed economia*, Torino, 1934.
- Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici* (*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918), traduzione di F. Sternheim, Milano, 1938.
- Kant. Sedici lezioni tenute all'università di Berlino* (*Kant. 16 Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, 1924), traduzione di G. Nirchio, Padova, 1953.
- Il denaro e lo stile di vita*, in: F. FERRAROTTI (a cura di), *La sociologia*, Milano, 1967 (trad. parziale del VI capitolo della *Philosophie des Geldes*).
- L'etica e i problemi della cultura moderna* [*Georg Simmels Vorlesung «Ethik und Probleme der modernen Kultur»* (1913), 1949], traduzione di P. Pozzan, Napoli, 1968.
- Metropoli e personalità* (*Die Grossstädte und das Geistesleben*, 1903), in: G. MARTINOTTI (a cura di), *Città e analisi sociologica*, Padova, 1968.
- Saggi di estetica*, a cura di M. CACCIARI, traduzione di M. Cacciari e L. Perucchi, Padova, 1970 (contiene la traduzione dei seguenti saggi e di pagine del diario di Simmel: *Brücke und Tür*, 1909; *Aus dem nachgelassenem Tagebuche*, in *Fragmente und Aufsätze*, 1923; *Das Christentum und die Kunst*, 1907; *Germanischer und byzantinischer - romanischer Stil*, 1918; *Der Schauspieler und die Wirklichkeit*, 1912; *L'art pour l'art*, 1914; *Gesetzmässigkeit im Kunstwerk*, in *Fragmente und Aufsätze*, 1923; *Zum Problem des Naturalismus*, in *Fragmente und Aufsätze*, 1923).
- Roma* (*Rom. Eine ästhetische Analyse*, 1898), *Firenze* (*Florenz*, 1906), *Venezia* (*Venedig*, 1906-1907), traduzione parziale, in: M. CACCIARI (a cura di), *Me-tropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Roma, 1973.
- Individuo e società* [*Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft)*, capitolo IV: *Individuum und Gesellschaft in Lebensanschauungen des 18. und 19. Jahrhunderts (Beispiel der philosophischen Soziologie)*, 1917], a cura di D. COFRANCESCO, traduzione di L. Battaglia, «Controcorrente», n. 4, ottobre-dicembre 1974.
- Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. MONGARDINI, Roma, 1976 (contiene i seguenti saggi: *Das Problem der Soziologie*, 1894; *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, seconda parte del capitolo

- I: *Exkurs über das Problem: me ist die Gesellschaft möglich?*, 1908; *Comment les formes sociales se maintiennent*, 1897; *Soziologie*, cit., capitolo IV: *Der Streit*, 1908; *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918).
- Arte e civiltà*, a cura di D. FORMAGGIO e L. PERUCCHI, traduzione di L. Perucchi, Milano, 1976 (contiene i seguenti saggi: *Die Mode*, in *Philosophische Kultur*, 1911; *Soziologische Ästhetik*, 1896; *Nietzsche und Kant*, 1906; *Vber die dritte Dimension in der Kunst*, 1906; *Zur Methaphysik des Todes*, 1910-1911; *Der Henkel*, in *Philosophische Kultur*, 1911; *Der Begriff und die Tragodie der Kultur*, 1911-1912; in appendice una lettera di Simmel a Rainer Maria Rilke del 9 agosto 1908).
- I presupposti psicologici della ricerca storica (Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, capitolo I: *Von den psychologischen Voraussetzungen in der Geschichtsforschung*, 1892), traduzione di S. Barbera e P. Rossi; *Il problema della sociologia (Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, capitolo I: *Das Problem der Soziologie*, 1908), traduzione di G. Giordano; *L'essenza del comprendere storico (Vom Wesen des historischen Verstehens*, 1918), traduzione di S. Barbera e P. Rossi, in: P. ROSSI (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, Torino, 1977.
- Il dominio (Soziologie der Vber- und Unterordnung*, 1907), a cura di C. MONGARDINI, Roma, 1978.
- Sulla psicologia del pudore (Zur Psychologie der Scham*, 1901), a cura di B. ACCARINO, «Il piccolo Hans», 1981, n. 32.
- La rovina (Die Ruine*, 1911), traduzione di G. Carchia, «Rivista di Estetica», XXI, 1981, n. 8.
- La differenziazione sociale (Vber soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, 1890), a cura di B. ACCARINO, traduzione di B. Accarino, prefazione di F. Ferrarotti, Bari, 1982.
- I problemi della filosofia della storia (Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 1907), a cura di V. D'ANNA, traduzione di G. Cunico, Casale Monferrato, 1982.
- Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia [Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)*, 1917], a cura di A. DAL LAGO, traduzione di C. Tommasi, Milano, 1983.

La critica

- TH. ABEL, *Systematic Sociology in Germany*, New York, 1929, ristampato 1965.
- ID., *The Contribution of Georg Simmel. A Reappraisal*, «American Sociological Review», XXIV, 1959.
- B. ACCARINO, *Il fidanzamento sociale. Sfera pubblica e decisione individuale in G. Simmel*, «Il Centauro», I, 1981.
- ID., Introduzione a G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, a cura di B. ACCARINO, 1982.

- ID., *La democrazia insicura. Etica e politica in Georg Simmel*, Napoli, 1982.
- M. ADLER, *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Wien-Leipzig, 1919.
- TH. W. ADORNO, *Henkel, Krug und frühe Erfahrung*, in: S. UNSELD (a cura di), *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt am Main, 1965; trad. ital. in TH. W. ADORNO, *Note per la letteratura 1061-1968*, Torino, 1979.
- S. P. ALTMANN, *Die Philosophie des Geldes*, «Deutschland. Monatsschrift für die gesamte Kultur», 1903-1904, n. 3.
- R. ARATO, *Lukács' Path to Marxism (1910-1923)*, «Telos» (New York), VII, 1971.
- R. ARON, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Paris, 1938 (3ª ediz., 1964, con il titolo *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*).
- ID., *La sociologie allemande contemporaine*, Paris, 1935 (2ª ediz., 1950).
- Y. ATOJI, *Georg Simmel and Max Weber*, «Sociologica», VII, n. 2, 1982.
- ID., *Ferdinand Tönnies and Georg Simmel*, «Sociologica», VII, n. 3, 1983.
- CH. D. AXELROD, *Toward an Appreciation of Simmel's Fragmentary Style*, «The Sociological Quarterly», XVIII, 1977.
- ID., *Studies in Intellectual Breakthrough. Freud, Simmel, Buber*, Amherst (Mass.), 1979.
- A. BANFI, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel*, in G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, Firenze, 1922 (2ª ediz., Milano, 1972).
- ID., Introduzione a G. SIMMEL, *Rembrandt. L'arte religioso-creatrice*, Roma,
- ID., *Il pensiero filosofico e pedagogico di G. Simmel*, «Rivista pedagogica», 1931.
- ID., *Simmel e la filosofia della vita*, in G. SIMMEL, *Intuizione della vita*, Milano, 1938, ristampato in A. BANFI, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. CANTONI, Firenze, 1961.
- I. BAUER, *Die Tragik in der Existenz des modernen Menschen bei Georg Simmel*, Berlin, 1962.
- H. J. BECHER, *Der Konflikt in der menschlichen Gesellschaft und die revolutionäre Jugend. Zum 50. Todestag Georg Simmels*, «Die Deutsche Universitätszeitung» (Bonn), XXIII, 1968.
- ID., *Georg Simmel. Die Grundlagen seiner Soziologie*, Stuttgart, 1971.
- H. BECKER, *On Simmel's Philosophy of Money*, in: K. H. WOLFF (a cura di), *Georg Simmel 1858-1918*, Columbus (Ohio), 1959.
- E. BLOCH, *Weisen des «Vielleicht» bei Simmel*, in ID., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie*, Frankfurt am Main, 1969.
- H. BLUMENBERG, *Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels*, in: H. BÖHRINGER - K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und*

- Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel, Frankfurt am Main, 1976.
- H. BÖHRINGER, *Spuren von spekulativem Atomismus in Simmels formaler Soziologie*, in: H. BÖHRINGER - K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- H. BÖHRINGER - K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- G. BONACCHI, *L'una e i molti, ha differenza «astuta» di G. Simmel*, «Memoria. Rivista di storia delle donne» (Torino), I, 1981.
- CH. BOUGLÉ, *Les sciences sociales en Allemagne: G. Simmel*, «Revue de Mé-taphysique et de Morale», 1894.
- ID., *ha sociologie de G. Simmel*, in: CH. ANDLER (a cura di), *ha philosophie allemande au XIX^e siecle*, Paris, 1912.
- H. BRINKMANN, *M et ho de und Geschichte. Die Analyse der Entfremdung in Georg Simmel «Philosophie des Geldes»*, Giessen, 1974.
- F. BUELOW, *Georg Simmel*, in: W. BERNSDORF (a cura di), *Internationales So-ziologen hexikon*, Stuttgart, 1959.
- M. CACCIARI, Introduzione a G. SIMMEL, *Saggi di estetica*, a cura di M. CACCIARI, Padova, 1970.
- ID., *Dialettica del negativo e metropoli*, in: M. CACCIARI (a cura di), *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart, Endell, Scheffler e Simmel*, Roma, 1973.
- G. CALABRO, Introduzione a G. SIMMEL, *h'etica e i problemi della cultura moderna*, Napoli, 1968.
- ID., *Situazione e decisione sui «conflitti morali»*, in G. Simmel, in: P. PIOVANI (a cura di), *Letica della situazione*, Napoli, 1974.
- TH. CAPLOW, *Two Against One. Coalitions in Triads*, Englewood Cliffs/N. J., 1968.
- A. CAVALLI, *Scambio e valore nel pensiero di G. Simmel*, «Il Politico» (Pavia), XLII, 1977.
- P. CHRISTIAN, *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*, Berlin, 1978.
- L. A. COSER, *The Functions of Social Conflict*, London, 1956; trad. ital., *Le funzioni del conflitto sociale*, Milano, 1967.
- ID., *Georg Simmel's Style of Work: A Contribution to the Sociology of the Sociologist*, «The American Journal of Sociology», maggio 1958.
- ID., *Masters of sociological thought. Ideas in historical and social context*, New York, 1971.
- H. J. DAHME, *Soziologie als exafye Wissenschaft. Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie*, Stuttgart, 1981, 2 voll.
- A. DAL LAGO, *La comunicazione impossibile: Simmel e il destino della relazione sociale*,

- «Quaderni di Sociologia-», Torino, XXVII, 1978.
- ID., *Simulazione, lotta e strategia: sulla natura e sulla funzione del gioco in sociologia*, «Rassegna Italiana di Sociologia», Bologna, XIX, 1978.
- ID., Introduzione a G. SIMMEL, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, a cura di A. DAL LAGO, Milano, 1983.
- V. D'ANNA, *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita*, Bari, 1982.
- ID., Introduzione a G. SIMMEL, *1 problemi della filosofia della storia*, a cura di V. D'ANNA, Casale Monferrato, 1982.
- O. DIETRICH, *Georg Simmel und seine Bedeutung für die Nationalökonomie*, Freiburg in Breisgau, 1921, Diss.
- G. DI GIOVANNI, *Teoria della conoscenza e filosofia della vita in G. Simmel*, Roma, 1968.
- H. D. DUNCAN, *Simmel's Image of Society*, in: K. H. WOLFF (a cura di), *Georg Simmel 1858-1918*, Columbus (Ohio), 1958.
- E. DURKHEIM, *Philosophie des Geldes*, «L'Année Sociologique», V, 1900-1901, ristampato in «Journal Sociologique», Paris, 1969.
- K. ELSTER, *Philosophie des Geldes*, «Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik», LXI, 1921.
- F. EULENBURG, *Philosophie des Geldes*, «Deutsche Literaturzeitung», XXII, 1901.
- O. EWALD, *Philosophie des Geldes*, «Morgen», lì, 1908.
- F. FELLMANN, *Historisches Erkennen als Fremderfahrung bei Simmel*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1977, n. 59.
- ID., *Georg Simmels Théorie des historischen Erkennens und die Befreiung vom Historismus*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1980, n. 62.
- F. FERRAROTTI, *Georg Simmel: le forme del rapporto sociale e lo spirito obbiettivo*, in *La società come problema e come progetto*, Milano, 1979.
- ID., Prefazione a G. SIMMEL, *La differenziazione sociale*, a cura di B. ACCARINO, Bari, 1982.
- D. FORMAGGIO, *Per una nuova lettura di Simmel*, in G. SIMMEL, *Arte e civiltà*, a cura di D. FORMAGGIO e L. PERUCCHI, Milano, 1976.
- J. FREUD, Introduzione a G. SIMMEL, *Sociologie et épistémologie*, Paris, 1981.
- D. FRISBY, Introduzione a G. SIMMEL, *The Philosophy of Money*, trad. di T. Bottomore e D. Frisby, London-Boston, 1978.
- ID., *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, London, 1981.
- M. FRISCHEISEN - KOEHLER, *Georg Simmel*, «Kantstudien», XXIV, 1919.
- ID., *Georg Simmel*, Berlin, 1919.

- K. GASSEN - M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin, 1958.
- G. GENTILE, Recensione a G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, «La Critica», 1922.
- U. GERHARDT, *Georg Simmel Bedeutung für die Geschichte des Rollenbegriffes in der Soziologie*, in: H. BÖHRINGER - K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- L. GIUSSO, *Lo storicismo tedesco: Dilthey, Simmel, Spengler*, Milano, s.d. (1944).
- R. GOLDSCHIED, *Jahresbericht über Erscheinungen der Soziologie in den Jahren 1800-1904*, «Archiv für systematische Philosophie», X, 1904.
- P. GORSEN, *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Bonn, 1966.
- R. HEBERLE, *The Sociology of Georg Simmel. The Forms of social Interaction*, in: H. E. BARNES (a cura di), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago, 1948.
- P. HENSEL, *Eine Philosophie des Geldes*, «Der Lotse», II, 1901.
- G. C. HOMANS, *The Human Group*, New York, 1950.
- Id., *Social Behavior as Exchange*, «The American Journal of Sociology», LXIII, 1958.
- P. HONIGSHEIM, *The Time and Thought of the Young Simmel*, in: K. H. WOLFF (a cura di), *Georg Simmel 1858-1918*, Columbus (Ohio), 1959.
- S. HÜBNER-FUNK, *Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel*, in: H. BÖHRINGER-K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- S. JANKÉLÉVITCH, *George Simmel, philosophe de la vie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», XXXII, 1925.
- K. JOEL, *Eine Zeitphilosophie*, «Neue Deutsche Rundschau», XII, 1901.
- G. KANTOROWICZ, Introduzione a G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, a cura di G. KANTOROWICZ, München, 1923 (ristampa anastatica 1967).
- D. KOIGEN, *Georg Simmel als Geldapologet*, «Dokumente des Sozialismus», V, 1905.
- A. KOPPEL, *Für oder Wider Karl Marx. Prolegomena zu einer Biographie*, «Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen», VIII, 1905.
- S. KRACAUER, *Georg Simmel*, «Logos», IX, 1920-1921, ristampato in Id., *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main, 1963.
- Id., *Soziologie als Wissenschaft. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*, Dresden, 1922; trad. ital. in Id., *Saggi di sociologia critica*, Bari, 1974.
- M. LANDMANN, *Georg Simmel. Vorbereitung eines Archivs und einer Ausgabe*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1949.

- ID., *Konflikt und Tragödie. Zur Philosophie Georg Simmels*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1951-1952, ristampato in ID., *Pluralität und Antinomie*, München, 1963.
- ID., *Bausteine zur Biographie*, in: K. GASSEN-M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin, 1958.
- ID., Introduzione a G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, a cura di M. Landmann, Frankfurt am Main, 1968.
- ID., *Georg Simmel. Konturen seines Denkens*, in: H. Böhrringer - K. Gründer (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- ID., *Ernst Bloch über Simmel*, in: H. BÖHRINGER - K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- M. LANDMANN - M. SUSMAN, Introduzione a G. SIMMEL, *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart, 1957.
- P. A. LAWRENCE (a cura di), *Georg Simmel. Sociologist and European*, Sunbury-on-Thames, 1976.
- K. LENK, *Das tragische Bewusstsein in der deutschen Soziologie*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1964.
- ID., *Marx in der Wissenssoziologie*, Neuwied-Berlin, 1972.
- L. LEONINI, *I significati simbolici delle cose*, «Cridca sociologica», LXII, 1982.
- D. N. LEVINE, Introduzione a G. SIMMEL, *On Individuality and Social Forms*, Chicago, 1971.
- D. N. LEVINE - E. B. CARTER - E. M. GORMAN, *Simmel's Influence on American Sociology*, in: H. BÖHRINGER - K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- W. LEXIS, *Neuere Schriften über das Geldwesen*, «Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik», XLI, 1911.
- H. J. LIEBER, *Kulturkritik und Lebensphilosophie*, Darmstadt, 1974.
- H. J. LIEBER - P. FURTH, *Zur Dialektik der Simmelschen Konzeption einer formalen Soziologie*, in: K. GASSEN-M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin, 1958.
- H. LIEBESCHÜTZ, *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kultur bereich*, Tübingen, 1970.
- B. LIEBRUCKS, *Vber den logischen Ort des Geldes. Vorbereitende Bemerkungen*, «Kantstudien» (Bonn), LXI, 1970.
- N. LUHMANN, *Funktion und Kausalität*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie», 1962.
- ID., *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart, 1973 (2ª

ediz. ampliata).

- G. LUKÁCS, *Georg Simmel*, «Pester Lloyd», 2 ottobre 1918; ristampato in: K. GASSEN - M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin, 1958, trad. ital. in G. SIMMEL, *Arte e civiltà*, a cura di D. FORMAGGIO e L. PERUCCHI, Milano, 1976.
- ID., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923 (2ª ediz., 1968, Neuwied-Berlin); trad. ital. *Storia e coscienza di classe*, Milano, 1967.
- ID., *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1954; trad. ital. *La distruzione della ragione*, Torino, 1959.
- ID., *Schriften zur Literatursoziologie*, a cura di P. LUDZ, Neuwied, 1961; trad. ital. *Scritti di sociologia della letteratura*, Milano, 1964.
- M. R. LUONGO, *Il relativismo di Simmel e di Pirandello. L'opposizione della forma e della vita*, Napoli, 1954.
- R. MALTER, *Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Théorie des Geistes*, «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1977, n. 31.
- A. MAMELET, *Le relativisme philosophique chez George Simmel*, Paris, 1914.
- TH. M. MILLS, *Some hypotheses on small Groups from Simmel*, «The American Journal of Sociology», LXIII, maggio 1958.
- C. MONGARDINI, *Aspetti della sociologia di Georg Simmel*, in G. SIMMEL, *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. MONGARDINI, Roma, 1976.
- ID., *Contributi di Simmel all'analisi politica*, in G. SIMMEL, *Il dominio*, a cura di C. MONGARDINI, Roma, 1978.
- HANS MÜLLER, *Pian einer Gesamtausgabe der Werke Georg Simmels*, in: K. GASSEN - M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlin, 1958.
- HORST MÜLLER, *Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel*, Berlin-München, 1960.
- K. D. NAEGELE, *Attachement and Alienation: Complementary Aspects of the Work of Durkheim and Simmel*, «The American Journal of Sociology», XIII, 1958.
- G. NIRCHIO, Introduzione a G. SIMMEL, *Sedici lezioni tenute all'università di Berlino*, Padova, 1953.
- G. OAKES, Introduzione a G. SIMMEL, *The Problems of the Philosophie of History. An Epistemologica! Essay*, trad. di G. Oakes, New York, 1977.
- ID., Introduzione a G. SIMMEL, *Essays on Interpretation in Social Science*, trad. di G. Oakes, Manchester, 1980.
- J. O'NEILL, *On Simmel's «Sociological apriorities»*, in: *Phenomenological sociology. Issues and applications*, a cura di G. PSATHAS, New York, 1973.
- F. PAPI, *Simmel: la filosofia del mito riflesso*, in G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, Milano, 1972.
- R. E. PARK - E. W. BURGESS, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1921.

- G. PERTICONE - G. SIMMEL, *Schopenhauer e Nietzsche*, Torino, 1923.
- Id., *Introduzione a La filosofia di Giorgio Simmel*, Torino, 1924.
- L. PERUCCHI, *Nota su natura e società nello storicismo tedesco contemporaneo (Dilthey, Windelband, Rickert, Simmel)*, in: AA. VV., *Annotazioni sul concetto di natura*, Padova, 1976.
- Id., *Georg Simmel*, in G. SIMMEL, *Arte e civiltà*, a cura di D. FORMAGGIO e L. PERUCCHI, Milano, 1976.
- Id., *Tragico e cultura in Simmel e nel giovane Lukàcs*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo» (Padova), I, 1979.
- Id., *Denaro, oggettivazione e cultura. Nota sul pensiero di Simmel*, «Fenomenologia e scienze dell'uomo» (Padova), II, 1982.
- G. RENSI, Prefazione a G. SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*, Torino, 1925.
- H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philo-sophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen, 1920.
- P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1956 (2ª ediz., 1971).
- Id. (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, Torino, 1977.
- C. SCHMIDT, *Eine Philosophie des Geldes*, «Sozialistische Monatshefte», V, 1901.
- G. SCHMOLLER, *Simmels Philosophie des Geldes*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft», XXV, n. 3, 1901.
- P. E. SCHNABEL, *Die soziologische Gesamtkonzeption Georg Simmels. Eine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Untersuchung*, Stuttgart, 1974.
- Id., *Georg Simmel*, in: D. KASLER (a cura di), *Klassiker des soziologischen Denkens*, München, 1976, voi. I (*Von Comte bis Durkheim*).
- B. SCHWARTZ, *Waiting, exchange and power. The distribution of time in social systems*, «American Journal of Sociology», LXXIX, 1974.
- Id., *Queuing and waiting. Studies in the social organization of access and delay*, Chicago, 1975.
- G. SEMERARI, *Kant interpretato da Simmel*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Ser. III, n. 31, 1954.
- H. SIMMEL, *Auszüge aus den Lebenserinnerungen*, in: K. BÖHRINGER - K. GRÜNDER (a cura di), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main, 1976.
- E. SOLA, *Introduzione a G. SIMMEL, Frammento sull'amore*, Milano, s.d. (1927).
- P. A. SOROKIN, *Contemporary Sociological Theories*, New York-London, 1928.
- O. SPANN, *Soziologie*, «Jahrbucher der Philosophie», L, 1913.

- N. J. SPYKMAN, *The Social Theory of Georg Simmel*, Chicago, 1925 (ripr. fotomeccanica, New York, 1966).
- M. STEINHOFF, *Die Form als soziologische Grundkategorie bei Georg Simmel*, «Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie», IV, 1925.
- M. SUSMAN, *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Mohr, 1960.
- F. H. TENBRUCK, *Georg Simmel*, «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», X, 1958.
- F. TÖNNIES, *Simmel als Soziologe*, «Frankfurter Zeitung», 9 ottobre 1918.
- E. TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922.
- P. O. ULLRICH, *Immanente Transzendenz. Georg Simmels Entwurf einer nachchristlichen Religionsphilosophie*, Frankfurt am Main, 1981.
- E. UTITZ, *Georg Simmel und die Philosophie der Kunst*, «Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft», 1920.
- A. VIERKANDT, *Philosophie des Geldes*, «Zeitschrift für Sozialwissenschaft», IV, 1901.
- J. WACH, *Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit*, Tübingen, 1934.
- M. WEBER, *Georg Simmel as sociologist*, a cura di D. N. LEVINE, «Social Research», XXXIX, 1972.
- R. H. WEINGARTNER, *Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown (Conn.), 1962.
- L. v. WIESE - H. BECKER, *Systematic Sociology, on the basis of Beziehungslehre und Gebildelehre*, New York, 1933.
- K. H. WOLFF, *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe (Ill.), 1950.
- ID., *The Challenge of Durkheim and Simmel*, «The American Journal of Sociology», LXIII, maggio 1958.
- ID., (a cura di), *Georg Simmel 1858-1918*, Columbus (Ohio), 1959.

FILOSOFIA DEL DENARO

PREFAZIONE

Ogni area di ricerca è delimitata da due confini lungo i quali il movimento del pensiero passa dalla forma dell'analisi esatta alla forma della riflessione filosofica. I presupposti della conoscenza in generale, così come gli assiomi di ogni campo specifico, non possono essere presentati e verificati nell'ambito di quest'ultima forma, ma evocano la presenza di una scienza di natura più fondamentale il cui scopo, collocato all'infinito, consiste nel pensare senza presupposti, scopo che la singola scienza si nega di raggiungere in quanto non può fare alcun passo senza verifiche, quindi senza presupposti di natura sostanziale o di metodo. Anche la filosofia, però, che pure fa di questi presupposti il proprio oggetto di studio e di ricerca, non può trascenderli completamente. Qui si colloca il punto di volta in volta finale della conoscenza, dove si innesta una sentenza definitiva e l'appello a ciò che non può essere provato e che, peraltro, in virtù del progresso della verificabilità, non è mai determinato in modo definitivo. Se l'inizio del campo della filosofia si colloca al confine inferiore della scienza esatta, il confine superiore risulta determinato laddove i contenuti sempre frammentari del sapere positivo aspirano mediante concetti conclusivi ad integrarsi in una visione del mondo e a riferirsi alla totalità della vita. Se è vero che la storia delle scienze definisce la conoscenza filosofica come conoscenza primitiva, come semplice ribaltamento dei fenomeni in concetti generali, tuttavia, questo procedimento provvisorio risulta peraltro indispensabile quando si affrontano determinati problemi, in particolare i problemi concernenti la valutazione e le connessioni di carattere più generale della vita spirituale, problemi ai quali non possiamo fornire una risposta esatta e ai quali d'altronde non sappiamo rinunciare. Anzi, forse la stessa scienza empirica completamente sviluppata non potrebbe dissolvere la filosofia come interpretazione, colorazione e accentuazione individualmente selettiva del reale, così come il perfezionamento della riproduzione meccanica dei fenomeni non rende superflua l'arte figurativa.

Da questa determinazione di campo della filosofia in generale derivano i

diritti che essa accampa nei confronti dei singoli oggetti. Se deve esserci una filosofia del denaro, questa si può collocare soltanto al di qua e al di là della scienza economica della moneta. Essa può da un lato individuare i presupposti, insiti nella struttura psichica, nelle relazioni sociali e nella struttura logica della realtà e dei valori, che attribuiscono al denaro un senso e una funzione pratica. Non si tratta del problema dell'origine del denaro, che appartiene alla storia e non alla filosofia. Per quanto noi apprezziamo il contributo che deriva alla comprensione di un fenomeno dal suo divenire storico, molto spesso il significato sostanziale e la rilevanza di ciò che è storicamente divenuto si fonda su connessioni di natura concettuale, psicologica ed etica che non sono temporali, ma puramente materiali, che si realizzano certo per effetto di fattori storici, ma che non si esauriscono nella casualità degli stessi. La rilevanza, la dignità e la sostanza del diritto, così come della religione o della conoscenza, si collocano completamente al di là del problema della loro realizzazione storica. La prima parte di quest'opera cercherà di individuare le condizioni che determinano l'essenza e il significato dell'esistenza del denaro.

La manifestazione storica, l'idea e la struttura del denaro, che cercherò di far scaturire dai sentimenti di valore, dalla prassi rivolta alle cose e come presupposto dei rapporti di reciprocità tra gli uomini, formeranno l'oggetto della seconda parte. In essa cercherò di cogliere sinteticamente il denaro nei suoi effetti sul mondo interiore, sul senso della vita degli individui, sulla concatenazione dei loro destini, sulla cultura in generale. Si tratta qui, da un lato, di connessioni che per loro natura sarebbero indagabili singolarmente e coi metodi della scienza esatta, ma che non possono esserlo allo stato attuale del sapere e che quindi possono essere affrontate soltanto alla luce della considerazione filosofica. Vale a dire, nelle loro ripercussioni generali e nel riferimento dei singoli fenomeni a relazioni astratte di natura concettuale. Dall'altro lato, si tratta di problemi di causazione intellettuale che da sempre sono oggetto di interpretazione ipotetica e di rappresentazione artistica che non può mai completamente dissociarsi dalla sua coloritura individuale. Questo intreccio del principio del denaro con gli sviluppi e le valutazioni della vita interiore si colloca quindi al di qua della scienza economica della moneta, così come l'ambito di problemi della prima parte si collocava al di là. Nell'un caso si tratta di comprendere l'essenza del denaro dalle condizioni e dai rapporti della vita in generale, nell'altro caso, al contrario, si tratta di cogliere l'essenza e la configurazione della vita dagli effetti del denaro.

Non una riga di questa ricerca è intesa come appartenente all'ambito dell'economia politica. Ciò significa che i fenomeni della valutazione e della vendita, dello scambio e dei mezzi di scambio, delle forme di produzione e dei valori patrimoniali, che l'economia politica considera da un determinato punto

di vista, vengono qui affrontati da un punto di vista diverso. Soltanto il fatto che quell'aspetto di questi fenomeni che si rivolge all'economia politica risulta essere anche l'aspetto più interessante dal punto di vista pratico, quello studiato più a fondo e quello più facilmente affrontabile in modo esatto, giustifica — almeno apparentemente — che si parli di fenomeni «economico-politici» *tout court*. Ma, come la comparsa di un fondatore di religioni non è affatto soltanto un fenomeno religioso, ma un fenomeno che può essere indagato con le categorie della psicologia, della storia generale, della sociologia e forse anche della patologia; come una poesia non è soltanto un dato storico-letterario, ma anche estetico, filologico e biografico; come, in generale, il punto di vista di una scienza, sempre fondato sulla divisione del lavoro, non è mai in grado di esaurire la totalità di una realtà qualsiasi — così, il fatto che due uomini scambino reciprocamente i loro prodotti non è affatto soltanto un dato «economico-politico». Un dato di questa natura, un dato cioè il cui contenuto si esaurisse nella rappresentazione che ne dà l'economia politica, non esiste. Ogni atto di scambio, piuttosto, può altrettanto legittimamente essere considerato come un dato psicologico, di storia del costume o, anche, estetico. E anche quando è visto dal punto di vista dell'economia politica, non per questo arriva alla fine di un vicolo cieco. Anche in questa forma diventa oggetto di considerazione filosofica che ne indaga i presupposti in concetti e dati non economici e ne analizza le conseguenze sui valori e le connessioni di natura non economica.

Nell'ambito di questa problematica, il denaro risulta essere soltanto mezzo, materiale o esempio di rappresentazione delle relazioni che sussistono tra i fenomeni esteriori, realistici e casuali e le potenze più ideali dell'esistenza, le correnti più profonde della vita individuale e della storia. Il senso e lo scopo dell'intera opera consiste appunto nel tracciare una linea direttrice che vada dalla superficie del divenire economico fino ai valori e ai significati ultimi dell'umano nella sua totalità. Il sistema astratto della costruzione filosofica si tiene a tale distanza dai singoli fenomeni, in particolare da quelli che derivano dall'esistenza pratica, che esso può soltanto postulare la loro liberazione dall'isolamento, dall'assenza di spiritualità, addirittura dalla ripulsività che colpisce al primo sguardo. Qui, questa liberazione sarà esemplificata in un caso particolare che, come il denaro, non mostra soltanto l'indifferenza della tecnica puramente economica, ma, per così dire, l'indifferenza stessa, nella misura in cui il suo intero significato finalistico non si ritrova in sé, ma nella sua trasformazione in altri valori. Nella misura, quindi, in cui la contrapposizione tra ciò che appare come esteriore e inessenziale e la sostanza interiore della vita raggiunge il massimo livello in questo caso, tale contrapposizione deve trovare una composizione nel modo più efficace, se questo caso particolare non

si intreccia soltanto nella trama dell'intero mondo spirituale, sia sostenendolo sia venendone sostenuto, ma si presenta come simbolo delle forme essenziali di movimento dello stesso. L'unità di queste ricerche, pertanto, non consiste nell'asserzione di un contenuto conoscitivo particolare e nelle prove gradualmente accumulate per verificarlo, ma nella possibilità — che deve essere dimostrata — di scoprire in ogni singolo aspetto della vita la totalità del suo significato. Lo straordinario vantaggio dell'arte nei confronti della filosofia consiste nel fatto di porsi ogni volta un unico problema rigorosamente circoscritto, sia questo un uomo, un paesaggio, o uno stato d'animo, in modo tale che ogni estensione dello stesso verso il generale, ogni richiamo ai tratti più ampi dell'intuizione del mondo venga percepito come un arricchimento, un dono, un beneficio immeritato. Al contrario, la filosofia, che affronta nientemeno che il problema della totalità dell'esistenza, è solita restringersi di fronte alla grandezza di questo compito e offrire di meno di quanto sembra obbligata a offrire. Qui, cercheremo di procedere in senso opposto, affrontando il problema in termini limitati e circoscritti per poi allargarlo e svilupparlo al più alto livello di generalità nella direzione della totalità.

Dal punto di vista metodologico, questa intenzione di fondo si può esprimere nel modo seguente: vogliamo edificare un piano al di sotto del materialismo storico, in modo che la riconduzione della vita economica nell'ambito delle cause della cultura spirituale venga comunque assicurata nel suo valore esplicativo, ma nello stesso tempo quelle stesse forme economiche vengano riconosciute come risultato dell'operare di valutazioni e di correnti più profonde i cui presupposti sono psicologici e, anzi, metafisici. Per la prassi della conoscenza, questo intento deve svilupparsi in un rapporto di reciprocità senza fine. Ad ogni interpretazione di una formazione ideale mediante fattori economici deve associarsi l'esigenza di spiegare questi, a loro volta, ricorrendo a fattori profondi di natura ideale, mentre per questi di nuovo è necessario scoprire la sottostruttura economica, e così via all'infinito. Nell'alternanza e nell'intreccio di questi principi conoscitivi concettualmente contrapposti, l'unità delle cose — apparentemente inafferrabile, eppure decisiva per fondare il nesso delle stesse — diventa praticamente efficace e vitale.

Gli intenti e i metodi qui indicati non potrebbero avanzare pretesa alcuna se non potessero servire a chiarire la molteplicità dei contenuti di convinzioni filosofiche di fondo. La possibilità di collegare gli aspetti di dettaglio e superficiali della vita alle loro dinamiche più profonde e più essenziali e la loro interpretazione alla luce del senso globale della vita può avvenire sia sul terreno dell'idealismo che del realismo, sia su una - base razionale che volontaristica, sia ricorrendo a un'interpretazione assolutistica che relativistica dell'esistenza. Il fatto che le ricerche che seguono si fondano su una di queste

immagini del mondo, che ritengo espressione adeguata dei contenuti intellettuali e delle correnti emotive del nostro tempo, escludendo decisamente l'immagine contrapposta, può nel peggiore dei casi assegnare loro soltanto il ruolo di esempio che, per quanto inadeguato in linea di fatto, lascia emergere il proprio significato metodologico come forma di future verità.

I cambiamenti introdotti nella seconda edizione non riguardano in nessun caso i motivi di fondo. Ho cercato soltanto, introducendo nuovi esempi e nuove riflessioni e, soprattutto, approfondendo gli elementi fondamentali, di elevare la probabilità che questi motivi risultino comprensibili e vengano accolti.

1. G. SIMMEL, *Zur Psychologie des Geldes*, «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», XIII, 1889, pp. 1251-1264.

2. Una rassegna accurata della letteratura critica immediatamente successiva alla pubblicazione è fornita da David Frisby nell'introduzione all'edizione inglese. Cfr. D. FRISBY, *Introduction to the Translation*, in G. SIMMEL, *The Philosophy of Money*, Londra, Routledge & Kegan P., 1978, pp. 1-49.

3. G. SIMMEL, *Anfang einer unvollendeten Selbstdarstellung*, in: K. GASSEN, M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Berlino, Dunker & Humblot, 1958, p. 9.

4. La traduzione di *Wechselwirkung* con «reciprocità» è adottata nella recente edizione italiana delle *Grundfragen der Soziologie* (G. SIMMEL, *Forme e giochi di società*, a cura di A. DAL LAGO, Milano, Feltrinelli, 1983).

5. Vedi, in particolare, D. FRISBY, *Sociologica! Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, Londra, Heinemann, 1981, p. 71.

6. Non è fuori luogo, credo, usare in questo contesto il titolo del celebre libro di K. Polany.

7. Così, ad esempio, Simmel si esprime in un passo del I Capitolo (G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 167): «Le asserzioni di base che vogliono determinare l'essenza delle cose, si traducono in asserzioni euristiche che vogliono determinare soltanto il percorso della conoscenza indicando delle mete ideali; ciò consente chiaramente di ammettere la validità di principi opposti».

8. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 346.

9. Cfr. D. KOIGEN, *Georg Simmel als Geldapologet*, «Dokumente des Sozialismus», voi. 5, 1905, pp. 317-323.

10. Vedi su questo punto i seguenti passi della *Filosofia del denaro*, pp. 478-79, 482-83, 570-72.

11. *Ibid.*, p. 246.

12. Questa informazione mi è stata data da Johannes Winckelmann nel corso di una conversazione.

13. Si veda, ad esempio, D. N. LEVINE, *Subjective and Objective Rationality in Simmel's Philosophy of Money, Weber's Account of Rationalization and Parson's Theory of Action*, Relazione presentata al X Congresso Mondiale di Sociologia, Città del Messico, agosto 1982. Si veda anche YOSHIO ATOJI, *Georg Simmel and Max Weber*, «Sociologica», vol. VII, n. 1, 1982, pp. 1-49 che mi è stato cortesemente segnalato da Carlo Mongardini.

14. I passi salienti della rievocazione di Marianne Weber dell'amicizia con Simmel e la moglie Gertrud sono riportati in K. GASSEN, M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Dankes*, cit., pp. 213-219. Per le lettere, vedi *Ibid.*, pp. 127-135.

15. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 248.
16. M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico sociali*, trad. ital., Torino, Einaudi, 1958, p. 112.
17. Per un'analisi più approfondita di questo punto, cfr. F. TENBRUCK, *Formai So-ciology*, in K. H. WOLFF (a cura di), *Georg Simmel, 1858-1918*, Columbus, Ohio, Ohio State Univ. Press, 1959, pp. 61-99.
18. Questo testo è stato pubblicato solo in traduzione inglese con una breve introduzione di Donald N. Levine. Cfr. MAX WEBER, *Georg Simmel as Sociologist*, «Social Research», XXXIX, 1972, pp. 155-163.
19. Cfr. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, pp. 299-300.
20. Cfr. D. N. LEVINE, *Subjective and Objective Rationality*, cit.
21. Questa è la tesi sostenuta da D. FRISBY nel già citato *Sociologica! Impressionism*. Vedi anche sulla stessa linea interpretativa S. HUBNER-FUNK, *Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel*, in H. BÖHRINGER, K. GRUNDER (a cura di), *Ästhetizismus und Sozio-logie bei Georg Simmel*, in H. BÖHRINGER, K. GRUNDER cura di), *Asthetik und Soziologie-logie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt/M, V. Klostermann, 1976, pp. 44-58.
22. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 86.
23. *Ibid.*, p. 87.
24. *Ibid.*, pp. 123-24.
25. M. WEBER, *Georg Simmel a: Sociologi si*, cit., p. 159.
26. Cfr. S. HERBERT FRANKEL, *Money: Two Philo Sophie s, The Conflict of Trust and Authority*, Oxford, Basii Blackwell, 1977. I primi cinque capitoli sono in gran parte dedicati ad un'analisi ed ad una interpretazione della filosofia del denaro simmeliana.
27. Cfr. DAVID LAIDLER, NICHOLAS ROWE, *Georg Simmel's Philosophy of Money; A Review Article for Economists*, «Journal of Economie Literature», XVIII, 1980, pp. 97-105.
28. *Ibid.*, p. 104.
29. Che la posizione di Simmel non possa essere attribuita pacificamente all'ani' bito della teoria neo-classica è un'interpretazione che si appoggia su quanto scrive Io stesso K. MENDER in una assai critica recensione della *Filosofia del denaro* («Litera-risches Centralblatt», 1901, n. 4, pp. 160-61). Menger accusa Simmel di tener conto soltanto dell'economia della scuola storica e di non sapersi orientare adeguatamente nell'ambito della teoria economica. Assai più positiva, invece, la recensione di Schmoller (GEORG SCHMOLLER, *Simmels Philosophie des Geldes*, «Jahrbuch für Gcsetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft», XXV, n. 3, 1901, p. 799). La familiarità di Simmel con la scuola storica è testimoniata da una recensione di una delle principali opere di Schmoller. Cfr. G. SIMMEL, *Einige Bemerkungen zu Schmollers "Gfundriss der allgemeinen Volkswirtschaftslehre"*, «Allgemeine Zeitung», München, 28 ottobre 1900, Beilage, n. 222.
30. Questa lettera è pubblicata in K. GASSEN, M. LANDMANN (a cura di), *Buch des Danfes*, cit., p. 94. In una seconda lettera a Rickert, alcuni mesi più tardi, Simmel ribadisce che «proprio le cose più elementari mi pongono finora difficoltà insormontabili», vedi *Buch des Dankes*, cit., p. 96.
31. Ci rifacciamo qui in parte ad un nostro precedette lavoro. Cfr. A. CAVALLI, *Scambio e valore nel pensiero di Georg Simmel*, c II Politico», XLII, 1977, pp. 553-560.
32. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 122.
33. *Ibid.*, pp. 152-53.
34. *Ibid.*, pp. 147-48.
35. Vedi, ad esempio, WERNER SOMBART, *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx*, «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik» (Brauns Archiv), VII, 1894; e, soprattutto, EUGEN VON BÖHM-BAWERK, *Zum Absehluss des Marxschen Systems*, in O. VON BÖNIGK (a cura di), *Staatswissenschaftliche Arbeiten. Festgabe für Karl Knies*, Berlin, 1896, trad. ital., in E. VON BÖHM-BAWERK, R. HILFERDING, L. VON BORTKIEWICZ, *Economia borghese ed economia marxista*, Firenze, La Nuova Italia, 1971.
36. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 583.

37. *ibid.*, pp. 583-84.

38. *ibid.*, p. 582.

39. *ibid.*, p. 599-600.

40. *Ibid.*, p. 602.

41. Lo sottolineò Antonio Banfi nel fondamentale saggio del 1938, *Georg Simmel e la filosofia della vita* (cfr. ID., *Filosofi contemporanei*, Milano-Firenze, Parenti, 1961, p. 171).

42. Secondo Raimond Aron, «Simmel riprende il tema marxista dell'apprendista stregone, con la differenza, che egli parla di oggettivazione dove Marx parlava piuttosto di alienazione»; l'ulteriore sviluppo del suo pensiero è caratterizzato da un ritorno alla metafisica «senza ritrovare l'ottimismo né il razionalismo e senza abbandonare il piano della storia» (cfr. Ip., *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, J. Vrin 1964, 3ª ed., p. 207). Ma si vedano anche le acute osservazioni, assai più recenti, di Michael Landmann, nella discussione seguita alla sua importante relazione ad un congresso tenuto a Colonia nel 1973, *Georg Simmel: Konturen seines Denkens*: «Forse i pensieri di Hegel affiorano in Simmel, e in altri, senza che essi siano consapevoli di quanto gli sono nipoti, eredi e debitori. Nella *Filosofia del denaro* questo è facilmente dimostrabile. Si tratta di un neohegelismo inconsapevole. Il fissarsi delle strutture oggettive, che Marx elabora per la sfera economica, risale ad Hegel e viene posto in seguito da Simmel su basi più ampie o (AA. VV., *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, cit., p. 13).

43. A Nietzsche Simmel si avvicina nell'analisi dello «stile» della vita, ma soprattutto nella critica allo storicismo e nella ricerca di una soluzione «estetica» al problema della filosofia della storia; comune ai due filosofi è anche la denuncia della «razionalizzazione».

44. Cfr. G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura* (1911), in ID., *Arte e civiltà*, a cura di DINO FORMAGGIO e Lucio PERUCCHI, trad. ital. di L. Perucchi, Milano, Isedi, 1976, p. 86.

45. K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. ital. di N. Bobbio, Torino, Einaudi, 7ª ed., 1980: cfr. in particolare nel primo ms. il cap. sul lavoro estraniato; nel terzo ms. il cap. su bisogno, produzione e divisione del lavoro, e il frammento sul denaro.

46. Il problema dell'approfondimento della conoscenza di Marx da parte di Simmel viene discusso in AA. VV., *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, cit., p. 13: secondo Landmann lo si può ricostruire solo partendo dalla *Filosofia del denaro*.

47. Cfr. G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura*, cit., p. 102.

48. Cfr. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 654; anche nel *Conflitto della civiltà moderna* (1918) il rapporto tra vita e forma sembra modellato su quello marxiano tra forze produttive e rapporti di produzione.

49. Cfr. G. SIMMEL, *Il conflitto della civiltà moderna*, trad. ital. di G. Rensi, Torino, Bocca, 1925; in particolare le pp. 74-75.

2. SIMMEL.

50. G. W. F. HEGEL, *Filosofia dello spirito jenesse*, trad. ital. a cura di Giuseppe Cantillo, Bari, Laterza, 1971, p. 198.

51. *Ibidem*, p. 100.

52. Cfr. il saggio di HANS BLUMENBERG, *Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Konsistenz der Philosophie Georg Simmels*, in AA. W., *Ästhetik und Soziologie*, cit., pp. 121-134. Sul rapporto Simmel - Hegel si veda la tesi di laurea di PETRA CHRISTIAN, *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels* (Berlin, Duncker & Humblot, 1978), che tuttavia non prende in esame la *Filosofia del denaro*.

53. J. HYPPOLITE, *Saggi su Marx e Hegel*, trad. ital. di S. T. Regazzola, Milano, Bompiani, 2ª ed., 1965, p. 104.

54. Per usare un'espressione molto efficace di Hans Georg Gadamer (cfr. ID., *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1960, p. 59).

55. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., p. 648.
56. *Ibidem*, p. 88.
57. Cfr. G. LUKÀCS, *Ricordo di Simmel* (1918), in G. SIMMEL, *Arte e civiltà*, cit., p. 113.
58. D. FRISBY, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, cit., pp. 68-101.
59. L'«estetismo» venne significativamente posto in rilievo da Raimond Aron, che ->i individuò la soluzione simmeliana al problema della filosofia della storia (cfr. ID., *La philosophie critique de l'histoire*, cit., in particolare le pp. 198-202); ma anche il metodo sociologico di Simmel era stato accostato ai procedimenti artistici, senza tuttavia alcuna connotazione negativa (cfr., ad es., il classico saggio di SIEGFRIED KRACAUER, *Georg Simmel*, «Logos», voi. 9, 1920-21, pp. 309 sgg.). Una decisa condanna dell'«estetismo» è presente invece nel saggio di SIBYLLE HUBNER-FUNK, *Ästhetizismus und Soziologie bei Georg Simmel* (in: AA. VV., *Ästhetik und Soziologie*, cit., pp. 44-58), che, nella linea interpretativa della *Distruzione della ragione* di Lukàcs, vuol ricondurlo al suo «nucleo ideologico-politico», spingendosi fino a tirare in campo il *Mein Kampf* di Hitler.
60. Cfr. G. SIMMEL, *L'art pour l'art* (1914), in ID., *Saggi di estetica*, a cura di M. CACCIARI, trad. ital. di M. Cacciari e L. Perucchi, Padova, Liviana, 1970, p. 82.
61. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, cit., p. 644.
62. G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura*, in ID., *Arte e civiltà*, cit., p. 102.
63. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 432.
64. *Ibidem*, pp. 446-47.
65. *Ibidem*, pp. 661-62.
66. *Ibidem*, p. 668.
67. G. SIMMEL, *Saggi di estetica*, cit., p. 11.
68. W. BENJAMIN, *Lettere 1913-19* o a cura di G. G. SCHOLEM e TH. W. ADORNO, trad. ital. di A. Marietti e G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1978, p. 383.
69. Cfr. T. PINKUS (a cura di), *Conversations with Lukàcs*, London, Miller Press, 1974, p. 100.
70. Un accenno al diverso atteggiamento di Simmel e Lukàcs nei confronti della guerra si trova in una lettera del 14 agosto 1914, in cui Simmel annuncia a Marianne Weber una conferenza a Heidelberg a sostegno del fronte interno: «L'incomparabile di questo momento è che l'esigenza del presente e quella dell'idea una volta tanto, infine, coincidono. Certo lo si può afferrare solo "intuitivamente" o viverlo a livello pratico, e se Lukàcs non lo vive, non si può fornirgli una dimostrazione preventiva. Del resto è perfettamente logico che egli veda del "militarismo" in tutto questo: ma per noi si tratta proprio della liberazione da ogni militarismo...» (AA. VV., *Buch des Dankes an Georg Simmel*, cit., p. 133). Bloch giunse alla rottura scrivendogli: «Per tutta la vita Lei si è sottratto alla decisione — tertium datur — e ora trova l'assoluto nelle trincee!» (*Ibidem*, p. 13).
71. Lo ha rilevato recentemente, con particolare efficacia, David Frisby, che assimila l'atteggiamento di Simmel a quello del più tipico *uomo della possibilità* della letteratura della crisi, a Ulrich Anders, *L'uomo senza qualità* di ROBERT MUSIL (cfr. D. FRISBY, *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, cit., in particolare le pp. 157-164). La svolta di Simmel, la sua decisione provocata dalla situazione assoluta della guerra, ricorda il comportamento del personaggio di Musil alla fine del romanzo. Si può osservare che anche l'epilogo della *Montagna incantata*, di THOMAS MANN, è segnato da una analoga situazione assoluta del protagonista.
72. G. LUKÀCS, *Vecchia Kultur, nuova Kultur*, in ID., *Cultura e rivoluzione*, a cura di G. SPAGNOLETTI, Roma, Newton Compton, 1975, pp. 157-171.
73. G. LUKÀCS, *La distruzione della ragione*, trad. ital. di E. Arnaud, Torino, Einaudi, 2ª ed., 1964, p. 462.
74. L. TROCKIJ, *Letteratura e rivoluzione*, trad. ital. di V. Strada, Torino, Einaudi, 1973, p. 453.
75. G. LUKÀCS, *Cultura estetica*, trad. ital. di M. D'Alessandro, Roma, Newton Compton, 1977, pp. 22-23.

76. Cfr. in particolare *Metafisica della tragedia*, in G. LUKÁCS, *L'anima e le forme*, trad. ital. di S. Bologna, Milano, Sugar, 1963, pp. 303-347.
77. Cfr. G. LUKÁCS, *Scritti di sociologia della letteratura*, a cura di PETER LUDZ, trad. ital. di G. Piana, Milano, Sugar, 1964, p. 298.
78. G. LUKÁCS, *Osservazioni sulla teoria della storia letteraria* (1910), in ID., *Sulla povertà di spirito. Scritti (jgoy-igio)*, a cura di PAOLO PULLEGA, trad. ital. di M. Stocco, Bologna, Cappelli, 1981, p. 70.
79. G. LUKÁCS, *Scritti di sociologia della letteratura*, cit., p. 301.
80. *Ibidem*, p. 325.
81. G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, trad. ital. di G. Piana, Milano, Sugar, 4ª ed., 1971, pp. VII-VIII.
82. *Ibidem*, pp. XXII-XXIII.
83. *Ibidem*, p. 123.
84. Cfr. G. LUKÁCS, *Bicordo di Simmel*, in G. SIMMEL, *Arte e civiltà*, cit., p. 118.
85. *Ibidem*.
86. *Ibidem*, p. 120.
87. Cfr. G. LUKÁCS, *L'anima e le forme*, cit., pp. 46-47.
88. Cfr. AA. W., *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, cit., p. 69.
89. Cfr. T. W. ADORNO, *Uno strano realista* (1964), in ID., *Note per la letteratura 1961-68*, trad. ital. di E. De Angelis, Torino, Einaudi, 1979, p. 71 sgg.
90. Cfr. S. KRACAUER, *Georg Simmel*, «Logos», voi. 9, 1920-21, pp. 307-38, ora in ID., *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1972, 2ª ed., pp. 209-48.
91. Cfr. S. KRACAUER, *Saggi di sociologia critica*, trad. ital. di U. Bavay, A. Gargano e C. S. Borneto, Bari, De Donato, 1974, pp. 62-63.
92. TH. W. ADORNO, *Uno strano realista*, cit., p. 71.
93. Cfr. S. KRACAUER, *Gli impiegati*, trad. ital. di A. Solmi, Torino, Einaudi, 1980, p. 13.
94. Cfr. D. FRISBY, *op. cit.*, specialmente il cap. 3, pp. 68-101.
95. Cfr. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin e il suo angelo*, trad. ital. di M. T. Mandatari, Milano, Adelphi, 1981, 2ª ed., p. 80.
96. Cfr. TH. W. ADORNO, *Profilo di Walter Benjamin*, in ID., *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, trad. ital. di C. Mainoldi, Torino, Einaudi, 1972, p. 236; inoltre ADORNO, *Introduzione agli Scritti di Benjamin*, in ID., *Note per la letteratura 1961-1968*, cit., p. 247.
97. Cfr. TH. W. ADORNO, *Introduzione*, cit., p. 252.
98. G. SIMMEL, *Filosofia del denaro*, p. 488.
99. G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura* (1911), in *Arte e civiltà*, cit., p. 100.
100. W. BENJAMIN, *Lettere 1913-1940*, cit., pp. 383-84.
101. W. BENJAMIN, *Der Flaneur* (1938), in ID., *Gesammelte Schriften I. 2*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974, p. 539 sg.; e *Di alcuni motivi in Baudelaire* (1939), in ID., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. ital. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962, p. 124.
102. TH. W. ADORNO, *Introduzione*, cit., p. 247.
103. TH. W. ADORNO, *Il saggio come forma*, in ID., *Note per la letteratura 1943-1961*, trad. ital. di A. Frioli e E. De Angelis, Torino, Einaudi, 1979, p. 5.
104. Cfr. AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, trad. ital. di A. Marietti Solmi, Torino, Einaudi, 2ª ed., 1972, pp. 98-130.
105. Cfr. TH. W. ADORNO, *Manico, brocca e prima esperienza* (1965), in ID., *Note per la letteratura 1961-1968*, cit., p. 234.
106. *Ibidem*. Cfr. anche, su questo punto, F. FERRAROTTI, *La società come problema e come progetto*, Milano, Mondadori, 1979, pp. 143-44.
107. M. LANDMANN, *Georg Simmel: Konturen seines Denkens*, in: AA. VV., *Ästhetik und*

Soziologie um die Jahrhundertwende, cit., pp. 3-5.

108. H. BLUMENBERG, *Geld oder Leben. Eine metaphorologische Studie zur Kofisistenz der Philosophie Georg Simmels*, *Ibid.*, pp. 121-134.

PARTE ANALITICA

CAPITOLO I

VALORE E DENARO

I.

Realtà e valore come categorie reciprocamente indipendenti mediante le quali le nostre concezioni diventano immagini del mondo.

L'ordine nel quale le cose si inseriscono come verità naturali si basa sulla premessa che la molteplicità delle loro caratteristiche sia sorretta da una unità dell'essenza: l'uguaglianza di fronte alla legge naturale, la somma costante di materia ed energia, la trasposizione delle più svariate manifestazioni l'una nell'altra riconciliano ciò che a prima vista appare come varietà in una affinità, in una parità di diritti per tutte. Soltanto ad un esame più accurato si rileva come questo concetto non significa altro che i prodotti del meccanismo naturale come tali stanno al di là del problema di un diritto: la loro incorruttibile determinatezza non lascia spazio ad alcuna accentuazione, da cui potrebbe ancora derivare conferma o smentita del loro essere o essere così. Ma noi non ci riteniamo soddisfatti nei loro confronti con questa indifferente necessità, che costituisce l'immagine delle cose dal punto di vista delle scienze naturali. Incuranti del loro ordine in tale rango, attribuiamo invece alla loro immagine interiore un altro ordine, in cui l'uniformità assoluta è completamente frammentata, in cui coesistono la più spinta accentuazione di un punto e la più decisa deenfattizzazione dell'altro e la cui essenza più profonda non è l'unità ma la differenza: l'ordinamento in base ai valori. Che oggetti, pensieri, fatti siano dotati di valore, non lo si può mai leggere soltanto dal loro essere e dal loro contenuto naturale; il loro ordine, in una scala di valori si differenzia nel modo più netto da quello naturale. La natura distrugge continuamente ciò che dal punto di vista del valore appare come altamente duraturo e conserva ciò che ha meno valore, anzi proprio ciò che sottrae al valore il suo campo di esistenza. Non si intende con questo un antagonismo di principio e una reciproca esclusione dei due ordinamenti; ciò significherebbe

infatti pur sempre un rapporto dell'uno con l'altro e ne risulterebbe così un mondo demoniaco, ma determinato dal punto di vista del valore, anche se di segno opposto. Il rapporto tra i due ordinamenti è invece assolutamente casuale. La natura che ci offre gli oggetti della nostra valutazione ce li nega quindi con la stessa indifferenza; cosicché proprio l'occasionale armonia dei due ordinamenti, la realizzazione delle esigenze derivanti dall'ordinamento dei valori per mezzo dell'ordinamento della realtà, non rende meno manifesta la totale assenza di principi del loro rapporto che non nel caso contrario. Lo stesso contenuto di vita ci può apparire sia come reale che come dotato di valore; ma i destini interni che vive nell'uno e nell'altro caso hanno significato completamente diverso. Si potrebbe descrivere la serie dei fatti naturali con assoluta completezza, senza farvi apparire il valore delle cose. Proprio così come la scala dei nostri valori mantiene il suo significato indipendentemente dal numero di volte e dall'effettivo verificarsi del loro contenuto nella realtà stessa. All'essere oggettivo, determinato in ogni aspetto nella sua realtà, si aggiunge soltanto in seguito la valutazione, come luci ed ombre, che non possono provenire da esso ma soltanto da altrove. Bisogna però non cadere nell'equivoco che la formazione della concezione del valore, come fatto psicologico, sfugga al divenire dettato dalle leggi naturali. Uno spirito sovrumano che concepisse gli accadimenti del mondo con assoluta completezza in base alle leggi naturali, troverebbe anche il fatto che gli uomini dispongono di concezioni di valore. Ma esse non avrebbero per lui, che conosce soltanto teoreticamente, nessun significato e validità al di là della loro esistenza psicologica. Ciò che viene qui negato alla natura come causalità meccanica è soltanto il concreto significato del contenuto della concezione di valore, mentre l'evento psicologico, che rende tale contenuto come un fatto della nostra coscienza, appartiene senz'altro alla natura. La valutazione, come vero e proprio procedimento psicologico, è una parte del mondo naturale; ma ciò che con esso intendiamo, il suo significato concettuale, è qualcosa di indipendente e che si contrappone a questo mondo, ed è così poco una parte di esso, che può essere considerato da un certo punto di vista come il mondo nella sua interezza. Ci si rende raramente conto che tutta la nostra vita, nel suo aspetto di consapevolezza, si svolge in sentimenti e riflessioni di valore che acquistano significato e rilevanza proprio dal fatto che gli elementi della realtà che si succedono meccanicamente posseggono per noi, oltre al loro contenuto naturale, infinite e svariate misure e modalità di valore. In ogni momento in cui la nostra anima non è un semplice e disinteressato specchio della realtà — cosa che forse essa non è mai, dato che anche lo stesso conoscere oggettivo può soltanto scaturire da una sua valutazione — essa vive nel mondo dei valori che assume i contenuti della realtà in un ordine completamente autonomo.

Il valore forma in questo modo in un certo senso la controparte dell'essere ed è proprio come forma comprensiva e categoria dell'immagine del mondo in molti modi ad esso paragonabile. Kant ha rilevato come l'essere non costituisca una caratteristica delle cose; perché se affermo di un oggetto finora unicamente esistente nel mio pensiero: esso esiste, non acquista con ciò una nuova caratteristica, perché verrebbe così ad esistere non la stessa cosa, che pensavo prima, ma un'altra. Se indico che una cosa è dotata di valore, non per questo si aggiunge ad essa una nuova caratteristica, poiché sono proprio le caratteristiche, che essa già possiede, che ne consentono la valutazione, o, per essere precisi, il suo essere già determinato in tutti i suoi aspetti viene elevato nella sfera del valore. Ciò risulta da una delle più profonde articolazioni analitiche del nostro pensiero. Noi siamo in grado di raffigurarci i contenuti dell'immagine del mondo prescindendo totalmente dalla sua reale esistenza o non esistenza. I complessi di caratteristiche che chiamiamo cose, insieme a tutte le leggi del loro rapporto e sviluppo, possono essere da noi rappresentati nel loro significato puramente oggettivo e logico e possiamo indipendentemente da ciò chiederci se, dove, quante volte tutti questi concetti o rappresentazioni interne siano realizzati. Così come il significato intrinseco e la determinatezza degli oggetti non vengono sfiorati dalla domanda se si ritrovano nell'essere, tanto di meno lo sono dalla domanda se occupano una posizione e quale nella scala dei valori. Se però dobbiamo arrivare da un lato ad una teoria e dall'altro ad una prassi, dobbiamo porci rispetto ai contenuti del pensiero entrambi i problemi e in ogni caso non ci si può sottrarre ad una risposta. Per ogni contenuto si deve anzi poter esprimere un inequivocabile giudizio sull'essere e non essere ed ogni contenuto deve avere per noi una ben determinata posizione nella scala dei valori, dal valore più elevato, attraverso l'indifferenza, fino ai valori negativi; l'indifferenza è infatti un rifiuto della valutazione che può essere di natura molto positiva, in quanto nel suo orizzonte si ritrova sempre la possibilità dell'interesse, che rimane inutilizzato in questa particolare circostanza. Il significato principale di questa esigenza, che condiziona l'intera costituzione della nostra immagine del mondo, non viene naturalmente per nulla alterato dal fatto che i nostri mezzi conoscitivi sono molto spesso insufficienti a decidere sulla realtà dei concetti e la gamma e sicurezza dei nostri sentimenti non è in grado di classificare le cose in una scala di valori e, in particolare, in una scala stabile e universalmente valida. Al mondo dei semplici concetti, delle qualità e determinazioni oggettive si contrappongono le grandi categorie onnicomprensive dell'essere e del valore, che assumono il loro materiale dal mondo dei puri contenuti. Ad entrambe è comune la caratteristica della fundamentalità, l'impossibilità cioè, di poter essere ricondotte l'una all'altra o ad elementi più semplici. L'essere di una

qualsiasi cosa non è perciò mai logicamente provabile in modo diretto; l'essere è piuttosto una forma originaria della nostra rappresentazione, che può venir sentita, vissuta, creduta, ma non dedotta da chi non la conosceva ancora. Una volta che tale forma abbia assunto un singolo contenuto mediante un atto al di là della logica, le relazioni logiche la assumono e la conducono fin dove esse stesse si estendono. Possiamo quindi di regola affermare che accettiamo una certa realtà perché ne abbiamo già accettata un'altra precedentemente, le cui determinazioni sono ad essa legate dal punto di vista del contenuto. La realtà delle prime però può essere spiegata soltanto con un analogo riferimento ad una realtà ancora più fondamentale. Questa regressione deve però avere un termine ultimo il cui essere sia dato dal sentimento immediato di una convinzione, di un'affermazione, di un riconoscimento o più esattamente: sia dato come un tale sentimento. Il valore si comporta nella stessa precisa maniera rispetto agli oggetti. Tutte le prove del valore di uno di essi consistono esclusivamente nella necessità di riconoscere il valore già presupposto per un qualsiasi oggetto, per il momento fuori discussione, anche ad un altro oggetto che è invece problematico. Considereremo in seguito i motivi che ci inducono a ciò: qui basta ribadire che ciò che cogliamo attraverso un'operazione di valutazione è sempre e soltanto il trasferimento di un valore esistente su nuovi oggetti, non la natura del valore stesso, né il motivo per cui originariamente è stato legato a quell'oggetto che in seguito lo irradia su altri oggetti.

Dato un valore, le vie della sua realizzazione e il suo successivo sviluppo possono essere intellettivamente compresi perché seguono, almeno a tratti, la struttura dei contenuti della realtà. L'esistenza di un tale valore è un fenomeno originario. Tutte le deduzioni del valore rendono soltanto note le condizioni a cui esso si riferisce in modo in ultima istanza del tutto immediato, senza per altro essere prodotto da esse, come tutte le dimostrazioni teoriche le quali possono soltanto preparare le condizioni sulle quali si innesta quel sentimento dell'affermazione e dell'esistenza. Se è difficile definire cosa sia in effetti l'essere, non meno difficile è rispondere alla medesima domanda rispetto al valore. Mentre entrambi hanno formalmente lo stesso rapporto con le cose, essi sono fra di loro così estranei come per Spinoza¹ il pensiero e l'estensione; proprio perché entrambi esprimono la stessa cosa, la sostanza assoluta, ma ognuno a proprio modo e in forma in sé compiuta, l'uno non può mai confondersi con l'altro. Non si sovrappongono mai, dato che colgono i concetti delle cose in base a criteri completamente diversi. Questo accostamento senza contatto tra realtà e valore non infrange in ogni caso il mondo in un dualismo sterile, in cui il bisogno d'unità dello spirito non sarebbe mai soddisfatto, anche se il suo destino e la formula della sua ricerca fosse un perpetuo movimento senza fine dalla molteplicità all'unità e dall'unità alla molteplicità.

Al di sopra di valore e realtà sta ciò che è comune ad entrambi: i contenuti, ciò che Platone ha con una parola chiamato «idee», ciò che è identificabile, qualitativo, afferrabile in concetti nella realtà e nelle nostre valutazioni, ciò che può ad un tempo entrare a far parte dell'uno o dell'altro ordine. Al di sotto di questi due sta invece ciò a cui entrambi appartengono: l'anima, che accoglie l'uno e l'altro o li produce nella sua misteriosa unità. Realtà e valore sono allo stesso tempo due lingue diverse, in cui i contenuti del mondo logicamente correlati e valici in unità ideale — ciò che è stato chiamato F«id» del mondo — si rendono comprensibili all'anima unitaria, oppure anche le lingue, in cui l'anima può esprimere l'immagine pura di questi contenuti ancora al di là di questa contrapposizione. E forse entrambi questi suoi ambiti, quello conoscitivo e quello valutativo, vengono compresi di nuovo in una unità metafisica, per la quale la lingua non conosce parola, se non forse quella dei simboli religiosi. Forse esiste un fondamento del mondo, in virtù del quale le estraneità e le divergenze che avvertiamo tra realtà e valore non sussistono più, in cui le due serie si rivelano come una sola, sia che questa unità, in elevata indifferenza sopra esse, non venga assolutamente sfiorata da tali categorie, sia che essa significhi un armonico intreccio, in ogni articolazione delle due, che unifica ciò che viene scomposto e separato in frammenti e contrapposizioni soltanto dal nostro modo di concepire le cose che opera come un apparato ottico difettoso.

Il fatto psicologico del valore oggettivo.

Ora, si usa indicare col termine di soggettività tale caratteristica del valore che risulta, come abbiamo visto, dalla contrapposizione con la realtà. Pare che si possa soltanto considerare il soggetto con i suoi umori e modi di reagire normali o eccezionali, persistenti o mutevoli, come fondamento della valutazione, dal momento che uno stesso oggetto può assumere il valore massimo in un caso e il minimo in un altro e che, al contrario, la differenza più assoluta e radicale tra vari oggetti consente l'uguaglianza del loro valore. Non è neppure necessario ricordare che questa soggettività non ha nulla a che fare con quella che si è attribuita alla totalità del mondo, in quanto «mia immagine» dello stesso. La soggettività che si attribuisce al valore, infatti, contrappone il valore agli oggetti finiti e dati con assoluta indifferenza al modo in cui essi stessi si sono formati. In altri termini: il soggetto che comprende tutti gli oggetti è diverso da quello che si contrappone ad essi, la soggettività, che è comune al valore come a tutti gli altri oggetti, non viene per nulla considerata in questo caso. Questa soggettività tra l'altro non può neppure assumere il significato di arbitrarietà: tale indipendenza dal reale non significa

che la volontà possa distribuire valore di qui o di là con illimitata libertà o secondo l'umore. Al livello di coscienza il valore appare piuttosto come un fatto, che può essere tanto poco manipolato direttamente quanto la realtà. Escludendo questi significati non resta per ora alla soggettività del valore altro che il significato negativo e cioè che il valore non è legato agli oggetti come lo sono ad esempio il calore e la temperatura, perché questi ultimi, anche se determinati dalle nostre capacità sensitive sono però accompagnati da un sentimento di diretta dipendenza dall'oggetto, una sensazione alla quale, nei confronti del valore, l'indifferenza che abbiamo visto tra sfera del reale e sfera del valore, ci insegna facilmente a rinunciare. Soltanto quei casi, in cui i fatti psicologici sembrano smentire queste determinazioni, sono più essenziali e fertili delle stesse.

Indipendentemente dal significato empirico o trascendentale, in cui si parla di «cose» distinguendole dal soggetto, il valore non è in nessun caso una loro «caratteristica», ma soltanto un giudizio su di loro che risiede nel soggetto. Eppure, né il significato più profondo e il contenuto del concetto di valore, né la sua rilevanza all'interno della vita spirituale dell'individuo, né i fatti e le configurazioni pratico-sociali ad esso collegati, sono colti adeguatamente nella sua attribuzione al «soggetto». Le vie che portano a questa forma di comprensione corrono in uno strato dal quale tale soggettività non pare altro che qualcosa di puramente passeggero e in effetti non molto essenziale.

L'elemento oggettivo nella prassi come normazione o garanzia della totalità dell'elemento soggettivo.

La separazione tra soggetto e oggetto non è così radicale come la legittima distinzione tra queste categorie, sia a livello del mondo pratico che scientifico, fa supporre. La vita interiore incomincia piuttosto con uno stato di indifferenza, in cui l'io e i suoi oggetti giacciono ancora indivisi, in cui impressioni e rappresentazioni riempiono la coscienza, senza che il portatore di questi contenuti si sia già staccato da essi. È una consapevolezza secondaria, un frazionamento posteriore quello per cui un soggetto si distingue nello stato reale e nel momento determinato dal contenuto che è in lui. Lo sviluppo porta evidentemente *fari passu* a che l'uomo dica Io a se stesso e che riconosca oggetti indipendenti all'esterno di questo Io. Quando la metafisica sostiene talora che la natura trascendente dell'essere è assolutamente unitaria, al di là della contrapposizione soggetto-oggetto, questo trova il suo corrispondente psicologico in quella soddisfazione semplice e primitiva che deriva da un unico contenuto di rappresentazione, come lo si può osservare nel bambino che ancora non parla di sé come Io, e come si può forse riscontrare in forma più

rudimentale lungo tutta la vita. Quest'unità da cui si sviluppano le categorie di soggetto e di oggetto, prima tra di loro e poi attraverso un processo ancora da spiegare, ci pare soggettiva soltanto perché ci accostiamo ad essa con il concetto, che si forma successivamente, di oggettività e perché non disponiamo di un'espressione appropriata per tali unità, denominandole generalmente in base ad uno degli elementi unilaterali dalla cui azione combinata appaiono emergere nella analisi successiva. Si è sostenuto che ogni agire sarebbe, in base alla sua natura assoluta, egoistico, mentre l'egoismo acquista un contenuto comprensibile soltanto all'interno dell'agire e in contrapposizione al concetto correlativo di altruismo; il Panteismo ha così chiamato la totalità dell'essere Dio, di cui si può per altro avere un concetto positivo soltanto con il suo staccarsi da tutto ciò che è empirico.

Il rapporto evoluzionistico tra soggetto e oggetto si riproduce infine in una dimensione superiore: il mondo spirituale dell'antichità classica si differenzia dall'età moderna principalmente per il fatto che quest'ultima ha da un lato portato alla forma più profonda e radicale il concetto dell'Io — processo che è culminato nella grande rilevanza, ignota all'antichità, che ha assunto il problema della libertà —, dall'altro alla autonomia e alla forza del concetto di oggetto, quale è espresso nella concezione della inviolabilità delle leggi naturali. L'antichità non si era ancora staccata così sensibilmente come le epoche successive dallo stato di indifferenziazione, nel quale i contenuti venivano rappresentati senza risultare proiettati e scissi sul soggetto e sull'oggetto.

Questo sviluppo in direzioni divergenti pare essere guidato in entrambi i suoi lati dal medesimo motivo che agisce tuttavia come in strati differenti. La coscienza infatti d'essere un soggetto è già essa stessa un'oggettivazione. Proprio in questo consiste il fenomeno originario della forma di personalità dello spirito; il fatto che osserviamo, conosciamo, possiamo giudicare noi stessi come un qualsiasi «oggetto», che separiamo lo stesso Io, sentito come unità, in un Io rappresentante, soggetto, ed un Io rappresentato, oggetto, senza che esso perda con ciò la sua unità, anzi rendendosi proprio conto attraverso questo gioco e controgioco interno della sua unità — questo è il prodotto fondamentale del nostro spirito che ne determina l'intera configurazione. L'evocazione reciproca di soggetto e oggetto si concentra qui come in un punto e coglie lo stesso soggetto, nel momento in cui il mondo intero gli si contrappone come oggetto. Così, diventando consapevole di sé stesso, dicendo Io a se stesso, l'uomo realizza la forma fondamentale del suo rapporto con il mondo, la sua rappresentazione del mondo. Prima di questa, però, sia dal punto di vista del senso che da quello dello sviluppo psichico, esiste la rappresentazione semplice di un contenuto, che non si pone come soggetto e

oggetto, che non è ancora scissa tra i due. Visto dall'altro lato, questo contenuto stesso, come configurazione logica e concettuale, sta parimenti al di là della distinzione tra realtà oggettiva e soggettiva. Possiamo pensare ad un qualsiasi oggetto soltanto in base alle sue determinazioni e alle sue connessioni, senza chiederci minimamente se questo complesso ideale di qualità sia dato o possa essere dato come esistenza oggettiva. Evidentemente, nel momento stesso in cui tale fattualità viene pensata, essa stessa è rappresentazione e in quanto tale una formazione soggettiva. Il soggettivo è in questo caso soltanto l'atto dinamico della rappresentazione, la funzione che assorbe quel contenuto; l'atto stesso viene pensato proprio come qualcosa di indipendente da questa rappresentazione. Il nostro spirito ha la peculiare capacità di pensare contenuti come indipendenti dal loro essere pensati, questa sua capacità primaria non è passibile di ulteriore riduzione; tali contenuti hanno le loro determinazioni e i loro rapporti concettuali o concreti, che possono sì venire rappresentati, ma che non si risolvono in ciò; al contrario, valgono indipendentemente dal fatto che la mia rappresentazione li abbia o non li abbia accolti e così analogamente, che la realtà oggettiva li abbia o non li abbia accolti: il contenuto di una rappresentazione non coincide con la rappresentazione del contenuto. Come non si può definire soggettiva tale primitiva, indifferenziata rappresentazione, che consiste più o meno soltanto nel rendersi conto di un contenuto, perché non è ancora immersa nella contrapposizione tra soggetto e oggetto, così non si può considerare come qualcosa di oggettivo questo puro contenuto delle cose o delle rappresentazioni, ma al contrario come qualcosa di libero da questa forma differenziale e dal suo contrario e pronto a rappresentarsi nell'una o nell'altra forma. Soggetto e oggetto nascono nello stesso atto, logicamente, quando da un lato il contenuto fattuale puramente concettuale e ideale viene dato come contenuto della rappresentazione, e dall'altro lato come contenuto della realtà oggettiva, psicologicamente, quando la rappresentazione, ancora priva dell'Io e nella quale persona e cose esistono in stato di indifferenziazione, si frammenta e quando tra l'Io e il suo oggetto si crea una distanza mediante la quale ognuno dei due termini acquista la sua essenza distinta da quella dell'altro.

Il valore economico come oggettivazione dei valori soggettivi.

Questo processo quindi, che crea finalmente la nostra rappresentazione intellettuale del mondo, si compie anche all'interno della prassi che agisce in accordo con la volontà. Anche in questo caso la separazione tra un soggetto che desidera, che gode e che valuta e un oggetto apprezzato come valore non copre l'insieme delle situazioni psicologiche, né l'intera sistematica concreta

del campo della prassi. Nella misura in cui l'uomo gode puramente di un qualsiasi oggetto siamo di fronte a un atto in sé assolutamente unitario. In questi momenti abbiamo una sensazione, che non è né la consapevolezza della presenza di un oggetto che ci sta di fronte, né la consapevolezza di un Io, separato dal suo stato momentaneo. In questo punto s'incontrano manifestazioni della più profonda e più alta natura. L'istinto rozzo, in particolare quello di natura impersonale-generale, si vuole a tutti i costi riversare su di un oggetto, gli interessa soltanto il suo soddisfacimento, in dipendentemente da come esso sia ottenuto; la coscienza è unicamente riempita dal piacere, senza dirigersi in modo separato al suo portatore da un lato, al suo oggetto dall'altro. Anche il godimento estetico portato alla forma estrema dimostra d'altro lato la stessa natura. Anche in questo caso «dimentichiamo noi stessi», e non sentiamo l'opera d'arte come qualcosa che ci si contrappone perché l'anima si è fusa con essa incorporandola e, nello stesso tempo, lasciandosi incorporare. Sia in questo come nell'altro caso lo stato psicologico non viene ancora o non viene più sfiorato dalla contrapposizione tra soggetto e oggetto, un incipiente processo di consapevolezza svincola dalla sua imperturbabile unità tali categorie e contempla per tanto il puro contenuto di piacere da un lato come lo stato di un soggetto contrapposto ad un oggetto, dall'altro come effetto di un oggetto indipendente dal soggetto. Questa tensione, che separa l'unità ingenua, pratica di soggetto e oggetto producendo la consapevolezza di entrambi — l'uno in riferimento all'altro — si genera in primo luogo per il puro fatto del desiderio. Il contenuto di ciò che non abbiamo e non godiamo ancora si presenta a noi nell'atto del desiderio. Nella compiuta vita empirica abbiamo di fronte l'oggetto finito, che viene direttamente desiderato se non altro per il fatto che oltre alla volontà anche molti altri fattori, teorici e sentimentali, contribuiscono all'oggettivazione dei contenuti spirituali; è solo all'interno del mondo pratico preso di per sé stesso e considerati dal punto di vista del loro ordine interno e della loro intelligibilità, che la formazione dell'oggetto in quanto tale e il suo essere desiderato dal soggetto sono concetti correlati, sono i due lati del processo di differenziazione che separa l'unità immediata del processo di godimento. Si è sostenuto che la nostra rappresentazione della realtà oggettiva scaturisce dalla resistenza che troviamo da parte delle cose, principalmente mediante il senso del tatto. Ciò deve essere senz'altro tradotto nel problema della prassi. Noi desideriamo dapprima le cose al di là della loro incondizionata disponibilità al nostro uso e godimento, cioè proprio per il fatto che ci contrappongono questa resistenza, il contenuto diviene oggetto non appena esso si contrappone a noi e non soltanto perché ne avvertiamo l'impenetrabilità, ma anche per la distanza del non essere ancora goduto, il cui aspetto soggettivo è costituito dal desiderio. Kant

dice che la possibilità dell'esperienza è la possibilità degli oggetti dell'esperienza, poiché fare esperienza significa che la nostra coscienza trasforma le percezioni dei sensi in oggetti; così la possibilità del desiderio è la possibilità degli oggetti del desiderio. L'oggetto, che si viene così a costituire, caratterizzato dalla distanza dal soggetto, che percepisce e tenta di vincere questa distanza, è per noi un valore. Lo stesso momento del godimento, in cui soggetto e oggetto annullano i loro contrasti, consuma per così dire il valore; esso si forma di nuovo soltanto nella separazione dal soggetto, come qualcosa che gli si contrappone come oggetto. Le esperienze banali, come ad esempio il fatto che apprezziamo come valori molti beni soltanto quando li abbiamo perduti, che la semplice privazione di un oggetto desiderato gli attribuisce un valore che corrisponde solo lontanamente al piacere che se ne trae quando si riesce ad acquisirlo, che la lontananza, diretta o indiretta, degli oggetti dei nostri desideri li pone in una luce irrealistica e ne accentua il fascino — tutte queste sono derivazioni, modificazioni e combinazioni del fatto fondamentale che il valore non scaturisce nell'unità indistinta del momento del godimento, ma quando il contenuto si stacca come oggetto dal soggetto e gli si contrappone come oggetto di desiderio, che per essere raggiunto impone il superamento di distanze, ostacoli e difficoltà. Per riprendere l'analogia precedente, in ultima analisi forse non sono le realtà che si presentano alla nostra coscienza attraverso la resistenza che oppongono a noi, ma sono quelle rappresentazioni, legate a quelle sensazioni di resistenza e di interdizione, che si impongono alla nostra coscienza come oggettive e reali, da noi indipendenti e a noi esterne. Non è quindi il fatto che le cose abbiano valore che rende difficile il loro ottenimento, ma siamo noi ad attribuire valore a quelle cose che oppongono resistenza al nostro desiderio di ottenerle. Nel momento in cui questo desiderio si rivolge ad esse o ne viene trattenuto, esse assurgono ad un'importanza tale che la volontà incondizionata non avrebbe mai osato riconoscere.

Il valore, che si presenta contemporaneamente all'Io che desidera e come suo correlato in un unico processo di differenziazione, è sottoposto inoltre ad un'ulteriore categoria; è la stessa categoria che valeva anche per l'oggetto costruito mediante la rappresentazione teorica. Si era giunti allora alla conclusione che i contenuti, che sono realizzati da un lato nel mondo oggettivo, vivono dall'altro lato come rappresentazioni soggettive in noi, possedendo al di là di queste due caratteristiche una peculiare dignità ideale. Il concetto di triangolo o quello di organismo, la causalità o la legge di gravità hanno un senso logico, una validità propria alla loro struttura interna, con cui determinano, è vero, le loro realizzazioni nello spazio e nella coscienza, ma che appartengono, tuttavia, anche se non vi si arrivasse mai, alla categoria non

ulteriormente risolvibile del valido e del significativo, distinguendosi in modo netto senza dubbio da costrutti concettuali fantastici e contraddittori, a cui sarebbero peraltro del tutto assimilabili in relazione alla irrealtà fisica e psichica. Analogamente, con le modificazioni condizionate dal mutamento di campo, si comporta il valore che si accumula nei confronti degli oggetti del desiderio soggettivo. Così, come ci rappresentiamo come vere certe proposizioni nella consapevolezza che la loro verità è indipendente dal fatto di essere rappresentate, così avvertiamo che le cose, gli uomini, i fatti, non solo hanno il valore che noi gli attribuiamo, ma sono dotati di valore, anche se nessuno glielo attribuisce. L'esempio più semplice è il valore di moralità, nobiltà, forza e bellezza che attribuiamo ai sentimenti degli uomini. Ci pare non solo irrilevante nei riguardi del loro valore che tali loro intime caratteristiche si estrinsechino in azioni, che permettano o forzino il riconoscimento del loro valore, oppure che il portatore stesso rifletta su di esse con la sensazione del proprio valore, ma è proprio questa indifferenza rispetto al venir riconosciuto e all'esserne consapevoli che costituisce il tratto determinante di questi valori. E inoltre: l'energia intellettuale e il fatto che essa elevi alla coscienza le forze e gli ordini più segreti della natura la potenza e il ritmo dei sentimenti che nello spazio limitato dell'anima individuale sono pur di gran lunga e con infinita significatività superiori a tutto il mondo esterno, anche se fosse corretta l'affermazione pessimistica della prevalenza di dolore; che al di là dell'uomo la natura si muova facendo affidamento su norme fisse, che la moltitudine delle sue formazioni lasci spazio ad una profonda unità del tutto, che il suo meccanismo non si sottragga all'interpretazione in base alle idee e non si rifiuti di produrre bellezza e grazia — in base a tutto ciò si può affermare che il mondo è dotato di valore, indipendentemente dal fatto che questi valori vengano o non vengano percepiti dalle coscienze. Ciò vale anche nel caso del valore economico che attribuiamo ad un oggetto di scambio, anche se magari nessuno è disposto a pagarne il prezzo corrispondente, anche se non viene richiesto e rimane invenduto. Anche in questa direzione si fa valere la fondamentale capacità dello spirito di mettersi contemporaneamente in contrapposizione ai contenuti che rappresenta in sé e di rappresentarli come se fossero indipendenti dal fatto di venir rappresentati. Ogni valore, proprio perché lo proviamo, è una sensazione: ma proprio ciò che intendiamo con questa sensazione è un contenuto di per sé rilevante che si realizza a livello psicologico nella sensazione senza esserle identico o esaurirsi in essa. Questa categoria si pone evidentemente al di là della controversia relativa all'oggettività o soggettività del valore, in quanto nega la correlatività al soggetto, senza la quale un «oggetto» non è possibile; essa è piuttosto una terza categoria, di natura ideale, che rientra in effetti in tale dualità, ma non si

risolve in essa. Essa ha a disposizione una particolare forma di rapporto con il soggetto, che devia dalla riservatezza del contenuto soltanto astrattamente «valido» delle nostre rappresentazioni teoriche, proprio in relazione al carattere pratico del campo di tale categoria. Questa forma si può indicare col termine di richiesta o pretesa. Il valore di una qualsiasi cosa, di una persona, di un rapporto, di un accadimento richiede di essere riconosciuto. Questa richiesta si ritrova evidentemente come accadimento soltanto in noi, i soggetti; cercando di soddisfarla ci accorgiamo di non rispondere semplicemente ad una richiesta fatta da noi a noi stessi, così come non seguiamo evidentemente una determinatezza dell'oggetto. La rilevanza di un qualsiasi simbolo corporeo al fine di suscitare i nostri sentimenti religiosi, la necessità morale di rivoluzionare o conservare una determinata situazione della vita, di svilupparla progressivamente o regressivamente; la sensazione di non dover restare indifferenti di fronte a grandi fatti, ma di lasciare che il nostro intimo reagisca ad essi; il diritto dell'espressione intuitiva a non essere soltanto semplicemente accettata, ma posta invece in rapporto con la valutazione estetica, tutte queste sono richieste o pretese, che vengono sì sentite o realizzate esclusivamente all'interno dell'Io senza trovare negli oggetti una controfigura o un punto di riferimento oggettivo, ma che sono, in quanto richieste, tanto poco da localizzare nell'Io quanto negli oggetti che le riguardano. Una richiesta di questo tipo può apparire soggettiva dal punto di vista dell'oggettività naturale, da quello del soggetto, invece, appare come qualcosa di oggettivo; in verità si tratta di una terza categoria che non può essere configurata in base alle due categorie precedenti, qualcosa tra noi e le cose. Ho detto, che il valore delle cose appartiene a quelle formazioni di contenuto che noi, nel momento in cui ce le rappresentiamo, avvertiamo nello stesso tempo come indipendenti dal fatto di venir rappresentate, come qualcosa di staccato dalla funzione che le fa vivere in noi; questa «rappresentazione» è, nel caso in cui un valore costituisca il suo contenuto, a ben vedere, soltanto una sensazione di pretesa, tale «funzione» è una richiesta che non esiste come tale al di fuori di noi, ma che in base al suo contenuto deriva pur sempre da un regno ideale, che non si trova in noi e che non è neppure connesso agli oggetti della valutazione come se fosse una loro qualità; esso consiste essenzialmente nel significato che tali oggetti hanno per noi in quanto soggetti in virtù della posizione che occupano negli ordinamenti di tale regno ideale. Questo valore, che noi pensiamo come indipendente dal fatto di venir riconosciuto, è una categoria metafisica; come tale si trova anch'esso al di là del dualismo tra soggetto e oggetto, così come il godimento immediato era collocato al di qua. Quest'ultimo costituisce l'unità concreta, alla quale non sono ancora state applicate tali categorie differenziali, il primo è invece

un'unità astratta o ideale nel cui significato in sé e per sé tale valore risulta di nuovo scomparso, come risulta scomparsa la contrapposizione tra l'Io empirico e il Non-io empirico in quella connessione di coscienza che tutto ingloba e che Fichte chiama Io. Così come non si può definire soggettivo il godimento nel momento della integrale fusione della funzione con il suo contenuto, perché nessun oggetto si contrappone in modo da giustificare il concetto di soggetto, così anche questo valore di per sé esistente e valido non è nulla di oggettivo, perché viene ritenuto indipendente proprio dal soggetto che lo pensa, all'interno del quale si presenta sotto forma di richiesta di venir riconosciuto, anche se non perde nulla della sua essenza per il fatto che questa esigenza non viene soddisfatta.

Questa sublimazione metafisica del concetto non viene presa in considerazione in vista di quelle percezioni di valore nelle quali scorre la pratica quotidiana della vita. Si tratta in questo caso soltanto del valore che vive nella coscienza dei soggetti e di quella oggettività che si forma in questo processo psicologico di valutazione come suo oggetto. Ho dimostrato precedentemente come questo processo di formazione del valore si compia con l'accrescersi della distanza tra colui che prova godimento e la causa del suo godimento. Variando questa distanza — misurata non dal lato del godimento nel quale la distanza stessa scompare, ma dal lato del desiderio che nasce con essa e che cerca di superarla — scaturiscono infine queste differenze di valutazione, che si possono distinguere in soggettive e oggettive. Per lo meno per quegli oggetti, la cui valutazione costituisce la base dell'economia, il valore è il correlato del desiderio — il mondo del valore è il mio desiderio, così come il mondo dell'essere la mia rappresentazione —; nonostante la necessità logico-fisica in base alla quale ogni istinto di desiderio attende la sua soddisfazione da un oggetto, il valore si dirige in molti casi in base alla sua struttura psicologica soltanto a questa soddisfazione, così che l'oggetto stesso risulta essere completamente indifferente, nella misura in cui soddisfa l'istinto. Se a un uomo va bene qualsiasi donna, senza scelta individuale, se egli mangia tutto ciò che può masticare e digerire, se dorme su qualsiasi giaciglio, se i suoi bisogni culturali si lasciano soddisfare dal materiale più semplice, offerto dalla natura, ciò vuol dire che la coscienza pratica è in questi casi qualcosa di ancora totalmente soggettivo, essa viene soddisfatta soltanto dalla condizione propria del soggetto, dal suo stato di eccitazione e di appagamento, e il suo interesse per le cose si limita al fatto ch'esse sono cause dirette di questi effetti. Ciò è però nascosto dall'infantile necessità di proiezione dell'uomo primitivo, dalla sua vita rivolta tutta verso l'esterno e che dà per scontata l'interiorità. Ma lo stesso desiderio cosciente non può sempre valere come indice sufficiente della percezione di valore realmente efficace. Molto spesso, una strumentalità

facilmente comprensibile nell'orientamento delle nostre forze pratiche ci induce a rappresentare un oggetto come dotato di valore, mentre ciò che ci stimola in realtà, non è l'oggetto nel suo significato oggettivo, ma la soddisfazione soggettiva del bisogno che esso è in grado di procurarci. Partendo da questa condizione — che naturalmente non sempre è la prima da un punto di vista temporale, ma, in quanto è la più semplice e fondamentale, è la prima da un punto di vista sistematico — la coscienza viene diretta verso l'oggetto seguendo due vie, che poi si congiungono. Il riorientamento fondamentale dal soggetto all'oggetto ha inizio quando uno stesso bisogno rifiuta un certo numero di possibili forme di soddisfazione, forse tutte eccetto una, quando non si desidera la soddisfazione in generale, ma la soddisfazione attraverso un oggetto determinato. Si potrebbe evidentemente affermare che si tratta in ogni caso pur sempre soltanto della soddisfazione soggettiva degli impulsi e che nell'ultimo caso l'impulso si presenta di per sé già talmente differenziato, da poter essere soddisfatto da un unico ben determinato oggetto. Anche in questo caso l'oggetto viene valutato soltanto come causa della sensazione e non in quanto tale. Questa obiezione annullerebbe in effetti la distinzione se la differenziazione dell'impulso lo conducesse veramente ad orientarsi verso un unico oggetto, in modo tale che la soddisfazione attraverso gli altri oggetti verrebbe esclusa. Ma questo è un caso eccezionale molto raro. La base più ampia, da cui si sviluppano anche gli impulsi più differenziati, l'originaria generalità del bisogno, che implica soltanto una tensione, ma non ancora la determinazione di una meta specifica, rimane pur sempre il fondamento sul quale si sviluppa per la prima volta la consapevolezza della specificità individuale dei desideri che premono per essere soddisfatti. Il soggetto, limitando ora ad un grado più elevato di raffinatezza la cerchia degli oggetti che possono soddisfare i suoi bisogni, pone gli oggetti da lui desiderati in netto contrasto con tutti gli altri che pure sarebbero in grado di soddisfare il bisogno, ma che malgrado ciò non vengono più accettati. Questa differenza tra gli oggetti induce la coscienza, in base a note ricerche psicologiche, a concentrarsi su di essi in maniera alquanto notevole e li fa apparire come oggetti dotati di significato autonomo. Il bisogno appare a questo stadio determinato dall'oggetto, la sensazione pratica viene sempre più diretta dal suo *terminus ad quem* piuttosto che dal suo *terminus a quo*, nella misura in cui l'istinto non si precipita più su ogni, per quanto possibile, soddisfazione; aumenta così lo spazio che l'oggetto occupa come tale nella nostra coscienza. Ciò è connesso anche in un altro modo. Nella misura in cui l'uomo agisce secondo i propri istinti, il mondo gli appare come massa non differenziata; non si collega infatti alcun interesse all'oggetto nella sua essenza indipendente, poiché il mondo rappresenta per l'uomo un mezzo di per sé irrilevante di

soddisfacimento degli istinti, e poiché tale effetto può dipendere da molte altre cause. Il fatto però che noi desideriamo un oggetto particolare e unico, mette più chiaramente a fuoco nella coscienza il fatto che desideriamo comunque un oggetto. Ma questa consapevolezza è, per così dire, prevalentemente teorica e diminuisce la cieca energia dell'istinto diretto esclusivamente sulla via del proprio spegnimento. Poiché l'accentuazione del bisogno differenziale va di pari passo con *Yin-debolimento della sua forza elementare*, nella coscienza si forma più spazio per l'oggetto. Oppure, visto dall'altra parte: al bisogno solipsistico viene sottratto un *quantum* di forza proprio perché il raffinamento e la specializzazione del bisogno costringono la coscienza ad una maggiore dedizione all'oggetto. In ogni momento, l'indebolimento delle emozioni, cioè dell'assoluta dedizione dell'Io al suo contenuto emotivo istantaneo, è in rapporto reciproco con l'oggettivazione delle rappresentazioni, con la loro evidenziazione in una forma di esistenza a noi contrapposta. Il fatto di potersi esprimere, per esempio, costituisce uno dei mezzi più potenti per placare le emozioni. Nella parola il processo interno si proietta all'esterno, lo si ha ora di fronte come una formazione percettibile e così la violenza deU'erno-zione viene in qualche modo deviata. L'acchetamento delle passioni e la rappresentazione della realtà oggettiva come tale nella sua esistenza e significato sono soltanto due lati di uno stesso processo fondamentale. La diversione dell'interesse interno dal puro bisogno e dal suo soddisfacimento verso l'oggetto mediante la limitazione delle possibilità di soddisfacimento può essere evidentemente prodotta e rafforzata allo stesso modo anche dal lato dell'oggetto, nella misura in cui questo rende la soddisfazione difficile, rara, raggiungibile soltanto per via indiretta e con un particolare investimento d'energia. Se presupponiamo infatti l'esistenza di un desiderio molto differenziato, diretto soltanto verso oggetti particolarmente selezionati, il suo soddisfacimento risulterà ancora relativamente scontato, se quest'ultimo si presenta senza difficoltà e resistenza. È la distanza che si forma tra le cose e la nostra percezione di esse che è rilevante affinché esse assumano un significato proprio. Questo è soltanto uno dei molti casi in cui ci si deve staccare dalle cose, mettere un certo spazio tra noi e loro, per ottenerne un'immagine oggettiva. Certo, tale immagine non è meno soggettiva da un punto di vista ottico di quella immagine sfumata e distorta che si ottiene quando la distanza è o troppo grande o troppo piccola. La soggettività assume importanza specifica proprio nei casi estremi di distanza per ragioni interne di opportunità conoscitiva. Originariamente l'oggetto esiste soltanto nel rapporto che instaura con noi e viene completamente assorbito in questo rapporto. Si contrappone a noi soltanto nella misura in cui non può più inserirsi automaticamente in questo rapporto. Si arriva al vero desiderio delle cose, che riconosce la loro

particolare natura proprio cercando di superarla, soltanto ove desiderio e soddisfacimento non coincidono. La possibilità del godimento deve essersi prima staccata come immagine futura del nostro stato momentaneo, affinché possiamo desiderare le cose che sono ora distanti da noi. Così, come nel campo intellettuale l'originaria unità della percezione, che osserviamo ancora nei bambini, si differenzia gradualmente nella coscienza dell'Io e dell'oggetto a lui contrapposto, così anche il godimento ingenuo lascerà posto al riconoscimento del significato della cosa ed al rispetto nei suoi confronti, quando la cosa stessa gli si sottrae. Anche qui si mette in evidenza il rapporto tra l'indebolimento degli stati emozionali di desiderio e l'incipiente oggettivazione dei valori, mentre la diminuzione dell'impulso elementare della volontà e del sentimento favorisce la presa di coscienza da parte dell'Io. Fintanto che la persona si lascia andare senza riserve all'affetto momentaneo e viene completamente pervasa e rapita da esso, l'Io non può formarsi autonomamente; la coscienza di un Io, piuttosto, che stia al di là delle singole emozioni, si può dimostrare soltanto come entità permanente in tutti i mutamenti di quest'ultime, quando ogni mutamento non trascina più con sé l'intera persona; le singole emozioni devono piuttosto risparmiare una parte della persona, il punto d'indifferenza delle loro contrapposizioni, così che soltanto una certa riduzione e limitazione delle emozioni può far sviluppare un Io come portatore costante di contenuti mutevoli. L'Io e l'oggetto in qualsiasi provincia della nostra esistenza sono concetti correlati, non ancora differenziati nella forma originaria della rappresentazione e si distaccano solo più tardi da essa, e l'uno dall'altro; analogamente il valore indipendente degli oggetti si dovrebbe poter sviluppare soltanto in contrapposizione a un Io diventato indipendente. Soltanto le repulsioni che avvertiamo nell'oggetto, le difficoltà del suo raggiungimento, il tempo d'attesa e di lavoro che s'inseriscono tra desiderio e soddisfacimento separano l'Io dall'oggetto; altrimenti, essi stanno in uno stato di mancato sviluppo e differenziazione nell'accostamento diretto di bisogno e soddisfacimento. Sia che la determinazione operante dell'oggetto sussista nella pura rarità — in relazione alla sua desiderabilità — sia che consista nello sforzo positivo richiesto per appropriarsene, in ogni caso è chiaro che è proprio la distanza che si frappone tra noi e l'oggetto che permette di attribuirgli un valore al di là del puro godimento dell'oggetto stesso.

Si può così dire che il valore di un oggetto poggia sì sulla sua capacità d'essere desiderato, ma su un desiderio che ha perduto la sua assoluta impulsività. Tanto meno, se l'oggetto vuol restare un valore economico, può aumentare il suo *quantum* di valore al punto in cui diventa praticamente un valore assoluto. La distanza tra l'Io e l'oggetto desiderato può diventare talmente ampia, sia per le reali difficoltà di appropriazione, sia per

l'esorbitante livello del prezzo, sia per preoccupazioni morali o di altro genere che si contrappongono alla attrazione che esso esercita, che non si giunge neppure ad un effettivo atto di volontà, ma il desiderio si spegne o diventa una pallida aspirazione. La distanza tra soggetto e oggetto, il cui aumento genera il valore, almeno in senso economico, ha quindi un limite inferiore e superiore, così che la formula che la misura del valore è uguale alla misura della resistenza che si contrappone all'acquisizione di oggetti desiderati in rapporto alle opportunità naturali, produttive e sociali — non risulta corretta. Il ferro non sarebbe evidentemente un valore economico se non si opponessero alla sua estrazione difficoltà maggiori di quelle che occorrono per ottenere l'aria da respirare; queste difficoltà devono d'altro lato risultare inferiori ad una determinata soglia per poterlo lavorare e fabbricare con esso tutti quegli utensili che lo rendono prezioso. Oppure, per fare un altro esempio, si ritiene che le opere di un pittore produttivo siano da considerarsi meno preziose, allo stesso livello di capacità artistica, di quelle di un pittore meno produttivo; ciò è vero al di sopra di un determinato limite qualitativo. Ci vuole infatti un certo numero di opere affinché un pittore possa per lo meno acquisire quella notorietà che eleva il prezzo dei suoi quadri. In certi paesi, inoltre, dove circola moneta cartacea, è stata proprio la scarsità dell'oro a determinarne il rifiuto da parte del popolo comune nel caso gli venisse occasionalmente offerto. Rispetto ai metalli preziosi, che vengono utilizzati nel conio delle monete proprio in funzione della loro rarità, non si può non notare che l'importanza di questa rarità appare solo al di sopra di una certa soglia al di sotto della quale i metalli non possono servire alla necessità pratica di batter moneta e non raggiungono così il valore che hanno in quanto sostanze monetarie. Forse, è soltanto l'avidità pratica che non si accontenta di nessuna quantità data di beni, e per la quale ogni valore risulta quindi troppo scarso, che ci trae in inganno e non ci permette di vedere che non è la rarità, ma uno stadio intermedio tra rarità e non rarità a costituire nella maggior parte dei casi la condizione del valore. Il momento della rarità deve essere inquadrato nel significato della sensibilità alla percezione delle differenze, come dimostra un semplice ragionamento, se pensiamo al momento della frequenza nella formazione dell'abitudine. La vita viene sempre determinata dalla proporzione di due elementi, nel senso che da un lato abbiamo bisogno della differenza e del mutamento dei suoi contenuti, e dall'altro abbiamo bisogno dell'abitudine a ognuno di essi. Analogamente, questa generale necessità si presenta qui in una forma specifica, nel senso che il valore delle cose da un lato ha bisogno della rarità, quindi *ai* differenziazione e specificità, mentre, dall'altro lato richiede una certa ampiezza, frequenza, durata, affinché le cose possano varcare la soglia del valore.

Un'analogia: il valore estetico.

Voglio illustrare con un esempio, lontano dai valori economici e proprio perciò atto a chiarire l'aspetto fondamentale anche di questi, l'importanza generale del processo di distanziamento nella valutazione pensata come oggettiva: si tratta del caso della valutazione estetica. Ciò che noi oggi chiamiamo il piacere per la bellezza delle cose si è sviluppato relativamente tardi. Per quanto intenso possa essere il godimento diretto dei sensi che ancor oggi si manifesta in ogni caso individuale, tuttavia, l'elemento specifico in esso consiste proprio nella consapevolezza dell'apprezzamento e del godimento della cosa e non nello stato di eccitazione sensibile o sovrasensibile, che essa ci procura. Ogni persona colta è in grado di distinguere in linea di principio con estrema sicurezza tra il piacere estetico e il piacere dei sensi che provoca la bellezza femminile, anche se forse nel singolo caso non si riescono a separare queste due componenti dell'impressione generale. In un caso siamo noi a dare noi stessi all'oggetto, nell'altro è l'oggetto che si dà a noi. Per quanto il valore estetico possa essere, come ogni altro valore, estraneo alla natura delle cose stesse ed essere come una proiezione del sentimento in esse, la sua specificità consiste nel fatto che si tratta di una proiezione completa. In altre parole, il contenuto del sentimento penetra per così dire totalmente nell'oggetto e appare al soggetto come qualcosa dotato di autonoma rilevanza e di norme proprie, come qualcosa di intrinseco all'oggetto. Come si è arrivati storicamente e psicologicamente a questo piacere estetico oggettivo per le cose, quando il primitivo godimento di esse, da cui dev'essere scaturito questo piacere superiore, era certamente legato soltanto al loro godimento soggettivo e diretto e alla loro utilità? Un'osservazione molto semplice può forse darci la risposta. Se un oggetto di un qualsiasi tipo ci ha procurato molta gioia o sollievo, proviamo una sensazione di gioia ogniquale volta in seguito osserviamo questo oggetto, e ciò anche quando non si può più parlare di un suo utilizzo o godimento. Questa gioia, che come un'eco si ripete, ha un proprio carattere psicologico, determinato dal fatto che ora non richiediamo più niente all'oggetto; al rapporto concreto, che prima ci univa ad esso, subentra ora la semplice contemplazione dello stesso come causa della sensazione piacevole; lo lasciamo ora intatto nel suo essere, e il nostro sentimento si collega alla sua apparizione, ma non a qualche parte di esso, che possa essere, in qualsiasi senso, consumata. In breve, mentre l'oggetto era prima dotato di valore per noi come mezzo per i nostri scopi pratici e eudemonistici, ora esso è una semplice immagine da contemplare, che ci procura gioia nello stargli di fronte in modo più riservato e più distante, senza toccarlo. Mi pare che i tratti fondamentali del piacere estetico siano già qui anticipati, ma essi appaiono con grande

evidenza se si seguono le trasformazioni delle sensazioni dal piano dello sviluppo psicologico individuale al piano dello sviluppo della specie. Si è voluto già da tempo derivare la bellezza dalla funzionalità, rimanendo di regola fermi ad una concezione banale e grossolana del bello perché le due cose sono state viste in un rapporto troppo stretto. Si può ovviare a ciò facendo retrocedere nella storia della specie le utilità esteriori e le immediatezze eudemonistico-sensibili in modo tale che la vista di queste cose susciti all'interno del nostro organismo una sensazione di piacere istintiva o simile a un riflesso. In questo modo il nesso psico-fisico opererebbe per via genetica e diventerebbe efficace nel singolo individuo senza renderlo consapevole dell'utilità che l'oggetto riveste per lui.

Non ho bisogno di soffermarmi sulla controversia relativa all'ereditarietà di rapporti di questo tipo, dato che per il nostro discorso è sufficiente che i processi si manifestino come se le caratteristiche che ne risultano fossero ereditarie. Bello sarebbe innanzitutto per noi ciò che si è dimostrato utile alla specie e la cui percezione ci procura piacere, senza che come individui proviamo un interesse concreto per questo oggetto. Ciò non significa naturalmente né uniformità, né vincolo del gusto individuale al livello del gusto medio o della specie. Queste risonanze di un'utilità generale precedente vengono assorbite dall'intera gamma delle menti individuali e trasformate in qualità specifiche del tutto nuove. Si potrebbe forse affermare che questo distacco della sensazione di piacere dalla realtà che ne è stata la causa originaria sia infine divenuta una forma della nostra coscienza, indipendente dai contenuti originari, che determinarono la sua formazione e pronta ad incorporare in sé qualsiasi altro contenuto che la costellazione psichica sia in grado di presentarle. Nei casi in cui troviamo ancora motivo per provare un piacere realistico, il nostro sentimento di fronte all'oggetto non è di natura specificatamente estetica, ma è molto concreto, e si trasforma in un piacere estetico soltanto attraverso un certo distanziamento, una certa astrazione e sublimazione. Si verifica in questo caso un fenomeno molto frequente, cioè la decadenza dell'elemento di collegamento, una volta che il collegamento si è realizzato, perché non sono più richiesti i suoi servizi. Il legame tra certi oggetti utili e certe sensazioni di piacere è diventato così saldo nella specie attraverso un meccanismo ereditario, o trasmesso in qualche altro modo, che la semplice vista di questi oggetti, senza che ne apprezziamo l'utilità, diventa per noi una sensazione di piacere. Si spiega così quella che Kant chiama l'assenza d'interesse estetica, l'indifferenza rispetto all'esistenza reale della cosa, quando è data soltanto la sua «forma», cioè la sua osservabilità. Da ciò dipende quella trasfigurazione e trascendenza del bello che è data dalla distanza temporale dei motivi reali che determinano ora le nostre sensazioni estetiche; da ciò dipende

quella concezione che il bello sia qualcosa di tipico, di sovraindividuale, di universalmente valido perché lo sviluppo della specie ha già separato da tempo tutto ciò che vi è di specifico e di puramente individuale nei singoli motivi e esperienze; da ciò dipende la frequente impossibilità di fondare razionalmente il giudizio estetico e la contrapposizione in cui si pone talora l'elemento estetico con ciò che ci è utile o piacevole come individui. Ora, questo intero sviluppo delle cose dal valore in termini di utilità al valore in termini di bellezza, è un processo di oggettivazione. Quando affermiamo che una cosa è bella, le sue qualità e il suo significato sono in modo del tutto diverso indipendenti dalle disposizioni e dai bisogni del soggetto, di quando affermiamo che una cosa è soltanto utile. Se le cose sono soltanto utili, esse sono fungibili, ognuna è sostitutiva dell'altra, ognuna ha lo stesso effetto dell'altra. Non appena però diciamo che sono belle, esse acquistano una specificità individuale, un essere per sé, in modo tale che il valore che ognuna di esse ha per noi non è sostituibile con un'altra cosa, anche se ugualmente bella nel suo genere. Non c'è bisogno di seguire la genesi del senso estetico da questi sommari accenni in tutta la ricchezza delle sue configurazioni per riconoscere che l'oggettivazione del valore si forma in rapporto alla distanza che si interpone tra l'origine soggettiva e immediata della valutazione dell'oggetto e la nostra momentanea percezione dello stesso. Tanto più temporalmente remota e perciò dimenticata risulta essere l'utilità per la specie, che originariamente ha consentito la attribuzione di un interesse e di un valore all'oggetto, tanto più puro è il piacere estetico della sola forma e contemplazione dell'oggetto. In altre parole, tanto più un oggetto si presenta a noi dotato di dignità intrinseca, tanto più gli attribuiamo un significato che non si esaurisce nel suo casuale godimento soggettivo, tanto più la relazione, in base alla quale valutiamo le cose soltanto come mezzi a nostra disposizione, fa posto alla sensazione del loro valore indipendente.

L'economia come distanziamento e nello stesso tempo superamento della distanza.

Ho scelto questo esempio, perché Ferretto oggettivizzante, che chiamo distanziamento, risulta particolarmente chiaro quando si tratta di una distanza temporale. Il procedimento è naturalmente di tipo intensivo e qualitativo, così che l'indicazione quantitativa per mezzo di una distanza risulta puramente simbolica. Si può perciò ottenere il medesimo effetto, come si è già dimostrato, attraverso una serie di momenti diversi: ad esempio, con la rarità dell'oggetto, con la difficoltà dell'ottenimento, con la necessità della rinuncia. Anche se la rilevanza delle cose in questi casi, fondamentali per l'economia, resta sempre

una rilevanza per noi e quindi dipende dal nostro riconoscimento, la svolta decisiva consiste nel fatto che dopo questi sviluppi le cose ci stanno di fronte come potere a potere, come un mondo di sostanze e di forze che determinano colle loro proprietà se e in che misura esse soddisfano i nostri desideri e che richiedono lotta e fatica da parte nostra prima di sottomettersi alla nostra volontà. Solo quando la questione si pone in termini di rinuncia, di rinuncia ad una sensazione, che è in fondo ciò che conta, si presenta l'occasione di orientare la coscienza verso l'oggetto di tale sensazione. La situazione, rappresentata simbolicamente nell'immagine del Paradiso, in cui soggetto e oggetto, desiderio e soddisfazione non si sono ancora scissi — situazione che non è propria di un'epoca storicamente definita, ma che si verifica ovunque e in gradi diversi — è evidentemente destinata a dissolversi, ma proprio in questo modo anche a produrre una nuova riconciliazione: il senso del distanziamento consiste nella possibilità di superarlo. L'anelito, lo sforzo e il sacrificio che si frappongono tra noi e le cose sono proprio ciò che ci conduce ad esse. Distanziamento e avvicinamento sono anche nella pratica concetti reciproci, l'uno presuppone l'altro ed entrambi formano i due lati del rapporto con le cose, che noi chiamiamo desiderio dal punto di vista soggettivo e valore dal punto di vista oggettivo. È evidente che dobbiamo allontanare da noi l'oggetto goduto per poterlo desiderare di nuovo; nei confronti dell'oggetto distante, invece, tale desiderio costituisce il primo passo verso l'avvicinamento, il primo rapporto ideale con l'oggetto. Questo doppio significato del desiderio: che esso possa formarsi soltanto in una distanza nei confronti delle cose, che cerca peraltro di superare e che ciò presupponga però già una certa vicinanza tra noi e gli oggetti in modo tale che la distanza esistente possa perlomeno venir percepita, è stato espresso da Platone in modo assai efficace dicendo che l'amore è uno stadio intermedio tra l'avere e il non avere. La necessità del sacrificio, l'esperienza che il desiderio non può essere soddisfatto gratuitamente, accentuano e rafforzano questo rapporto. Diventiamo così acutamente consapevoli della distanza tra l'io presente e il godimento delle cose; ma ciò proprio per il fatto ch'essi ci conducono al superamento di questa distanza. Questo sviluppo interno che conduce ad un tempo ad un incremento della distanza e ad un avvicinamento si manifesta chiaramente anche come processo storico di differenziazione. La cultura porta ad un aumento della cerchia degli interessi, in altre parole, la periferia in cui si trovano gli oggetti dell'interesse si scosta sempre più dal centro, cioè dall'io. Ma questa distanza è possibile soltanto se parallelamente si verifica un avvicinamento. Se per l'uomo moderno hanno vitale importanza oggetti, persone, processi che distano da lui centinaia o migliaia di miglia, questi devono dapprima essere avvicinati. Ciò non succede all'uomo primitivo per il quale tali cose non

esistono neppure; esse sono per lui ancora al di là delle determinazioni positive di vicinanza e lontananza. Entrambe emergono da tale stato di indifferenza soltanto nel processo di interazione. L'uomo moderno deve agire in maniera diversa, produrre sforzi di intensità diversa da quella dell'uomo primitivo, la distanza cioè tra lui e gli oggetti del suo volere è di gran lunga maggiore, condizioni ben più dure si frappongono tra le due parti; ma, d'altro lato, la quantità di cose che egli avvicina a sé, idealmente con il desiderio e realmente con il sacrificio lavorativo, è infinitamente maggiore. Il processo culturale — cioè quel processo che traduce gli stati soggettivi dell'impulso e del godimento nella valutazione degli oggetti — separa sempre più marcatamente gli elementi del nostro doppio rapporto di prossimità e distanza rispetto alle cose.

I processi soggettivi dell'impulso e del godimento si oggettivizzano nel valore nel senso che dalle condizioni oggettive scaturiscono ostacoli, privazioni, richieste di determinati «prezzi», attraverso i quali la causa o il contenuto materiale di impulso e godimento si staccano da noi diventando così con il medesimo unico atto vero e proprio «oggetto» e valore per noi. In questi termini, l'alternativa concettualmente radicale tra soggettività e oggettività del valore è di per sé mal posta. In particolare, è molto sbagliato risolvere l'alternativa nel senso della soggettività adducendo il fatto che nessun oggetto può essere ricondotto ad un'unità di misura universale di valore, poiché questo varia da luogo a luogo, da persona a persona, da ora ad ora. In questo modo si confonde tra soggettività e individualità del valore. Il fatto che io desideri di godere, o che goda, di una cosa è in realtà soggettivo soltanto nella misura in cui non vi è ombra di consapevolezza o di interesse per la cosa in quanto tale. Subentra però ora un processo completamente nuovo, quello della valutazione: il contenuto di volontà e sentimento assume la forma dell'oggetto. Questa sta ora di fronte al soggetto con una certa dose di indipendenza, concedendosi e negandosi, avanzando condizioni per la sua acquisizione, posta in un ordine di legalità dall'originaria arbitrarietà della scelta, dove sperimenta destini e condizionamenti necessari. È irrilevante, a questo punto, che i contenuti che assumono questa forma di oggettività non siano gli stessi per tutti i soggetti. Anche se supponessimo che tutta l'umanità fosse in grado di compiere esattamente la stessa valutazione, ciò non aumenterebbe assolutamente il grado di «oggettività» già presente in un caso del tutto individuale; infatti, nel momento in cui un contenuto viene valutato, e non è quindi più soltanto oggetto di soddisfazione di istinti e di piacere, esso viene a trovarsi in una distanza oggettiva da noi, determinata dalla presenza concreta di ostacoli e di lotte necessarie, di guadagni e di perdite, di giudizi comparativi e di prezzi. Il motivo per cui viene sempre di nuovo riproposta la falsa alternativa tra oggettività e soggettività del valore consiste nel fatto che, empiricamente,

troviamo un'illimitata quantità di oggetti che sono divenuti tali per effetto della pura rappresentazione. Se però un oggetto compiuto emerge nella nostra consapevolezza, il valore che gli viene attribuito sembra collocarsi esclusivamente dalla parte del soggetto; il primo aspetto, dal quale sono partito, la collocazione dei contenuti nelle due serie dell'essere e del valore, sembra coincidere semplicemente con la distinzione tra oggettività e soggettività. Soltanto che non si pensa che l'oggetto della volontà sia come tale qualcosa di diverso dall'oggetto della rappresentazione. Per quanto entrambi possano trovarsi nella medesima posizione nelle serie spaziali, temporali, qualitative, tuttavia, l'oggetto desiderato ci sta di fronte in modo diverso, significa per noi qualcosa di molto diverso dall'oggetto rappresentato. Ricordo l'analogia dell'amore: l'uomo che amiamo, non è la stessa creatura che ci rappresentiamo dal punto di vista conoscitivo. Non intendo con ciò quelle deviazioni e quei travisamenti che l'affetto può, ad esempio, provocare nella rappresentazione conoscitiva. Ciò rimane pur sempre nel campo della rappresentazione e all'interno di categorie dell'intelletto, indipendentemente dalla modificazione del suo contenuto. La persona amata diventa oggetto per noi in un modo fundamentalmente diverso da quello della rappresentazione dell'intelletto nel senso che significa per noi, nonostante l'identità logica, qualcosa di diverso. Analogamente, il marmo della Venere di Milo ha un certo significato per il cristallografo, e un significato diverso per il filosofo estetico. Così, un elemento dell'essere riconosciuto alla luce di certe determinazioni come «uno e identico», può diventare per noi un oggetto in modi diversi: nella rappresentazione e nel desiderio. La contrapposizione tra soggetto e oggetto ha altri motivi e altri effetti all'interno di queste categorie, così che si crea soltanto confusione se si sovrappone il rapporto pratico tra l'uomo e i suoi oggetti all'alternativa tra soggettività e oggettività, alternativa che può valere soltanto nel campo delle rappresentazioni intellettuali. Anche se il valore di un oggetto non è oggettivo nello stesso senso del suo colore o del suo peso, non per questo è soggettivo nel senso corrispondente a questo tipo di oggettività; una soggettività di questo tipo è attribuibile piuttosto, ad esempio, ad una percezione del colore derivante da un abbaglio dei sensi, oppure ad una qualsiasi qualità dell'oggetto che gli è attribuita in base ad una conclusione erronea o ad un essere la cui realtà ci è suggerita dalla superstizione. Il rapporto pratico con le cose, al contrario, genera un tipo di oggettività del tutto diverso: i fatti della realtà sottraggono il contenuto del desiderio e del godimento da questa sfera soggettiva e producono quella categoria specifica che chiamiamo valore.

Nell'ambito dell'economia questo processo si svolge in modo tale che il contenuto del sacrificio o della rinuncia, che si interpone tra l'uomo e l'oggetto

del suo desiderio, è contemporaneamente oggetto del desiderio di un altro: il primo deve rinunciare ad una proprietà o un godimento che l'altro desidera, per convincerlo a rinunciare a ciò che possiede e che è da lui stesso desiderato. Si può dimostrare che anche l'economia del produttore isolato si lascia ridurre alla medesima formula. Due formazioni di valore s'intrecciano, nel senso che si deve offrire un valore per ottenere un altro valore. Questo processo si svolge come se le cose determinassero reciprocamente il loro valore, poiché, nel momento in cui vengono scambiate l'una contro l'altra, la prima ottiene la realizzazione pratica e la misura del proprio valore nei confronti dell'altra. Questa è la conseguenza e l'espressione più decisiva del distanziamento degli oggetti dal soggetto. Questi sono per lui, per così dire, desiderio e godimento, ma non ancora oggetto di entrambi, fino a quando le cose sono direttamente vicine al soggetto, e la differenziazione dei desideri, la rarità, le difficoltà, e gli ostacoli alla acquisizione non le allontanano da esso. Il processo, mediante il quale le cose arrivano a questo stadio, si realizza per il fatto che la produzione stessa dell'oggetto avviene allo scopo di produrre, e nello stesso tempo di superare, questa distanza. Si raggiunge così la più pura oggettività economica, il distacco dell'oggetto dal rapporto soggettivo con la persona; gli oggetti si pongono pertanto in un rapporto oggettivo di reciprocità nel momento in cui la loro produzione avviene in vista di un altro oggetto il quale a sua volta compie il cammino inverso. La forma, che il valore assume nello scambio, pone il valore in quella categoria che si colloca al di là di soggettività e oggettività intese in senso stretto; e nello scambio il valore assume un connotato sovra-soggettivo e sovra-individuale, senza diventare peraltro una qualità e realtà oggettiva delle cose. Il valore appare come la richiesta da parte dell'oggetto, che trascende l'immanente oggettività della cosa stessa, di essere ceduto soltanto dietro un controvalore corrispondente e acquisito soltanto mediante tale controvalore. L'Io, anche se fonte generale dei valori, retrocede così dalle sue creature in modo che esse possano misurare reciprocamente il loro significato, senza riferirsi ogni volta all'Io. Questo rapporto reciproco e puramente oggettivo dei valori, che si realizza nello scambio e viene da questo sostenuto, trova evidentemente il suo scopo nel godimento in ultima istanza soggettivo dei valori, nel fatto, cioè, che riceviamo una maggiore quantità e intensità di valori di quanto non sarebbe stato possibile senza questo effetto di disponibilità e di compensazione consentito dallo scambio. È stato detto che il principio divino, dopo aver dato agli elementi del mondo le loro forze, si sia ritirato e li abbia abbandonati al gioco reciproco di queste forze, così che ora noi possiamo parlare di un mondo oggettivo, che segue le proprie relazioni e le proprie norme; e che il potere divino ha scelto questa autorealizzazione del processo del mondo come il mezzo più idoneo per raggiungere nella maniera

più completa i propri scopi nei confronti del mondo. Analogamente, noi attribuiamo in campo economico un *quantum* di valore alle cose come fosse una loro qualità intrinseca e le abbandoniamo quindi ai movimenti dello scambio, a un meccanismo, cioè, determinato oggettivamente da tali quantità, a un gioco di effetti reciproci tra valori impersonali, da cui ritornano più numerose e più intensamente godibili al loro scopo finale, che era poi il loro punto di partenza: l'esperienza soggettiva. Si fonda e si inizia così quel processo di formazione del valore nel quale si svolge l'economia e le cui conseguenze esprimono il significato del denaro. Dobbiamo ora rivolgerci all'esplorazione di tale processo.

II.

Lo scambio come momento nel quale l'oggetto supera il proprio significato di valore puramente soggettivo.

La forma tecnica della circolazione economica crea un regno di valori che è in modo più o meno completo staccato dalla sua sottostruttura soggettivo-personale. Come il singolo individuo compera un oggetto perché gli attribuisce un valore e desidera consumarlo, così egli esprime efficacemente questo desiderio soltanto mediante un altro oggetto che dà in cambio per quello; in questo modo, il processo soggettivo, nella cui differenziazione e frequente tensione tra funzione e contenuto questo contenuto stesso si trasforma in «valore», si sviluppa in un rapporto oggettivo, sovraperonale tra oggetti. Le persone, che vengono stimulate dai loro desideri e dalle loro valutazioni a intraprendere ora questo, ora quell'altro scambio, realizzano così per la loro coscienza soltanto rapporti di valore il cui contenuto è già compreso nelle cose stesse: il *quantum* di un oggetto corrisponde come valore ad un determinato *quantum* dell'altro oggetto e questa proporzione sta di fronte a tali motivi personali — da cui deriva e in cui sfocia — come qualcosa di oggettivamente determinato e al tempo stesso conforme alla norma, analogamente al modo in cui percepiamo i valori oggettivi in campo morale e in altri campi. Così, almeno, dovrebbe presentarsi il fenomeno in un'economia completamente sviluppata. Gli oggetti circolano in questa secondo norme e misure, determinate in ogni singolo momento, mediante le quali si pongono di fronte al singolo come un regno oggettivo; il singolo può parteciparvi o non parteciparvi, ma, se lo vuole, può farlo soltanto come portatore o esecutore di queste determinazioni a lui contrapposte. L'economia tende ad un grado di sviluppo — mai totalmente irrealizzabile e mai completamente realizzato — in cui le cose determinano reciprocamente i loro valori come attraverso un meccanismo

automatico — indipendentemente dall'ammontare dei sentimenti soggettivi incorporati in questo meccanismo come premessa o come contenuto materiale. Il valore di un oggetto raggiunge la massima visibilità e tangibilità proprio per il fatto che, per ottenerlo, viene scambiato con un altro oggetto. La reciprocità della misurazione, grazie alla quale ogni oggetto economico esprime il suo valore in un altro oggetto, innalza entrambi dal loro puro significato in termini di sentimenti: la relatività della determinazione del valore significa la sua oggettivazione. La relazione fondamentale con l'uomo, nella cui vita sentimentale si svolgono senza dubbio tutti i processi di valutazione, è a questo proposito presupposta e per così dire incorporata nelle cose, le quali, forti di questa relazione, affrontano tale processo di reciproca ponderazione, che non è conseguenza del loro valore economico, ma già portatore e contenuto dello stesso.

Nello scambio gli oggetti esprimono reciprocamente il loro valore.

Il fatto dello scambio economico libera quindi le cose dalla loro fusione nella pura soggettività dei soggetti e fa che esse si determinino reciprocamente, investendo la loro funzione economica in loro stesse. Non è soltanto il fatto di essere desiderato che attribuisce all'oggetto un valore praticamente efficace, ma il fatto che anche un altro oggetto è desiderato. Il valore non è caratterizzato dal rapporto col soggetto che lo apprezza, ma dal fatto che il soggetto arriva a questo rapporto soltanto al prezzo di una rinuncia. Mentre da un lato tale rinuncia appare come un valore di cui godere, dall'altro invece appare come una rinuncia vera e propria. Gli oggetti ricevono così una misurazione reciproca che fa apparire il valore in modo del tutto particolare come una qualità oggettivamente intrinseca ad essi. Nel trattare lo scambio di un oggetto — il che vuol dire fissare la rinuncia, che l'oggetto stesso rappresenta — il significato dell'oggetto appare ad entrambi i contraenti piuttosto come qualcosa che sta al di fuori di entrambi, come se il singolo individuo lo sentisse soltanto nel suo rapporto con sé stesso; vedremo più avanti come anche nell'economia isolata, in cui il soggetto economico si contrappone alle esigenze della natura, si ponga di nuovo la necessità di un sacrificio per l'ottenimento dell'oggetto, così che anche qui lo stesso rapporto, dove soltanto uno degli elementi è stato cambiato, può fornire all'oggetto quel medesimo significato autonomo, dipendente dalle sue stesse condizioni oggettive. Il desiderio e il sentimento del soggetto stanno certamente come forza motrice dietro a tutto ciò, ma questa forma del valore non potrebbe scaturire semplicemente da essi, in quanto emerge piuttosto dal reciproco ponderarsi degli oggetti. L'economia guida il flusso delle valutazioni attraverso

la forma dello scambio, creando pertanto un regno intermedio fra i desideri, da cui scaturiscono tutti i movimenti del mondo umano, e il soddisfacimento del piacere, in cui essi sfociano. Lo specifico dell'economia, come particolare forma di circolazione e comportamento, consiste — se non si teme un'espressione paradossale — non nel fatto che essa scambia *valori*, ma che essa *scambia* valori. Evidentemente il significato che le cose assumono nello e con lo scambio non giace isolato accanto al significato soggettivo-immediato che originariamente risulta determinare il rapporto; l'uno appartiene all'altro, come forma e contenuto. Soltanto il processo oggettivo, che spesso governa anche la coscienza del singolo, astrae per così dire dal fatto che si tratta di valori che costituiscono il suo contenuto materiale e raggiunge la propria essenza nell'uguaglianza degli stessi, grosso modo come la geometria, che considera soltanto i rapporti di grandezza delle cose, senza coinvolgere le sostanze in cui solamente tali rapporti si esprimono nella realtà. Non è così sorprendente, come appare inizialmente, che in questo modo non soltanto la considerazione dell'economia, ma l'economia stessa, consista in una astrazione reale dalla complessa realtà dei processi di valutazione, se ci si rende conto di come lo stesso agire umano faccia uso in larga misura di astrazioni quando opera all'interno di questa provincia dello spirito. Le forze, i rapporti, le qualità delle cose, alle quali alla stessa stregua appartiene anche la nostra essenza propria, costituiscono oggettivamente un intreccio unitario, che viene suddiviso in una molteplicità di serie o di motivi dipendenti soltanto dai nostri interessi e per essere da noi ulteriormente elaborato. Ogni scienza analizza fenomeni che presentano un'unitarietà in sé chiusa e una chiara delimitazione rispetto ai problemi di altre scienze soltanto dal punto di vista da cui essa si pone, mentre la realtà non si cura di queste linee di demarcazione in quanto ogni sezione del mondo costituisce un aggregato di compiti per le scienze più svariate. Analogamente, la nostra prassi seleziona dalla complessità esterna o interna delle cose delle serie unilaterali, dando luogo così ai grandi sistemi di interessi della cultura. Lo stesso si verifica nelle espressioni del sentimento. Se sentiamo qualcosa in termini religiosi o sociali, se siamo di umore melanconico o gioioso, si tratta sempre di astrazioni dalla totalità del reale che ci riempiono come oggetti del nostro sentimento, sia che la nostra capacità di reazione colga dagli stimoli disponibili soltanto quelli che rientrano in questo o in quell'altro concetto comune di interesse, sia che essa attribuisca da parte sua ad ogni oggetto una colorazione particolare, la cui giustificazione interna all'oggetto stesso si tesse nella sua totalità con i fondamenti di altre colorazioni in un'unità oggettivamente indivisa. Così, questa è anche una delle formule in cui si può cogliere il rapporto dell'uomo con il mondo: la nostra prassi, non meno della nostra teoria, astrae continuamente singoli elementi dall'unità

assoluta e dall'intreccio delle cose, nel quale ogni cosa implica l'altra e tutte hanno pari diritti, al fine di ricomporre questi elementi in unità e totalità relative. Noi non abbiamo nessun rapporto con la totalità dell'essere se non nel caso di sentimenti molto generali: noi raggiungiamo un rapporto con il mondo, determinato nelle sue particolarità, soltanto operando continue astrazioni dai fenomeni, partendo dalle necessità del nostro pensiero e della nostra azione, attribuendo a queste la relativa autonomia di un nesso puramente interno, un'autonomia che nega la continuità dei movimenti del mondo al loro essere oggettivo. Il sistema economico è d'altronde fondato su un'astrazione, sul rapporto di reciprocità dello scambio, l'equilibrio tra sacrificio e guadagno, mentre nel processo reale in cui si realizza è inseparabilmente fuso con il suo fondamento e il suo risultato: i desideri e i godimenti. Ma questa forma di esistenza non lo distingue dagli altri campi in cui frazioniamo la totalità dei fenomeni in conformità agli scopi dei nostri interessi.

Il valore di un oggetto diventa oggettivo per il fatto che viene scambiato con un altro oggetto.

L'elemento determinante dell'oggettività del valore economico, la quale delimita il campo economico come campo autonomo, consiste nella fondamentale liberazione della sua validità dal singolo soggetto. Il fatto di dover dare un oggetto per ottenerne un altro, dimostra che esso non ha un valore soltanto per me, ma anche per sé, cioè anche per un'altra persona. L'equazione: oggettività = validità per i soggetti in genere, trova nella forma economica del valore una delle più chiare giustificazioni. Il tratto caratteristico e specifico dell'oggettività si iscrive nel valore attraverso questa equivalenza, che acquista consapevolezza e interesse soltanto in occasione dello scambio. Ognuno degli elementi può avere un modo di essere soltanto personale o un valore soltanto soggettivo, ma che siano entrambi uguali costituisce però un momento oggettivo, che non esiste in nessuno di tali elementi singolarmente e neppure al di fuori di entrambi. Lo scambio presuppone una misurazione oggettiva di valutazioni soggettive, non nel senso di una precedenza temporale, ma nel senso che entrambe sussistono nel medesimo atto.

Lo scambio come forma di vita e come condizione del valore economico.

Ci si deve render conto che la maggioranza dei rapporti tra gli uomini può essere considerata alla luce della categoria dello scambio; lo scambio è l'interazione più pura e più elevata che la vita umana comporti nella misura in

cui la vita vuole conquistare una sostanza e un contenuto. Spesso non si nota come molte azioni, che sono a prima vista unilaterali, comprendano in realtà effetti reciproci: l'oratore, il maestro, il giornalista appaiono essere rispettivamente di fronte all'assemblea, alla classe, al proprio pubblico come l'unica persona determinante ed influente; in effetti ognuno sente in tale situazione la retroazione determinante e condizionante della massa solo apparentemente passiva; per i partiti politici vale sempre il motto: «io sono la loro guida, quindi li devo seguire»; un eminente ipnotizzatore ha recentemente affermato che si verifica un'influenza, difficilmente descrivibile, da parte dell'ipnotizzato sull'ipnotizzatore in caso di suggestione ipnotica — certamente il caso più chiaro di pura attività da un lato e di incondizionata passività dall'altro — e che senza tale influenza l'effetto finale sarebbe irraggiungibile. Ogni interazione deve essere considerata come uno scambio. Ciò vale per ogni conversazione, per ogni amore (anche se viene ricambiato con sentimenti di natura diversa), per ogni gioco o, semplicemente, per uno sguardo. E non regge la differenza, che pare sussistere, che nel rapporto di interazione si dà ciò che non si ha, mentre nello scambio soltanto ciò che si ha. Infatti, ciò che si esprime nell'interazione può essere soltanto la propria energia, la trasmissione di sostanza propria; e, viceversa, lo scambio, non si attua per l'oggetto, che l'altro possedeva precedentemente, ma per il proprio sentimento nei confronti dell'oggetto, sentimento che l'altro non aveva precedentemente. Il significato dello scambio, infatti, e cioè che la somma di valore del «dopo» sia superiore a quella del «prima», richiede che ognuno dia all'altro di più di quello che egli stesso possedeva. Evidentemente il concetto di interazione è più ampio di quello più ristretto di scambio, soltanto che nei rapporti umani l'interazione appare prevalentemente in forme che permettono di considerarla come scambio. Il nostro destino naturale, che ogni giorno ci presenta una continuità di guadagno e perdita, di flusso e deflusso dei contenuti della vita, viene spiritualizzato nello scambio, che ci rende consapevoli che l'una cosa sta per l'altra. Lo stesso processo di sintesi spirituale che crea dalla vicinanza degli oggetti la loro interdipendenza, lo stesso Io che, pervadendo internamente i dati sensibili, attribuisce loro la forma della propria unità — ha assunto con lo scambio quel ritmo naturale della nostra esistenza e organizzato i suoi elementi in una connessione significativa. L'ombra del sacrificio non è certo estranea allo scambio di valori economici. Quando scambiamo amore con amore, rendiamo manifesta un'energia interiore che non sapremmo impiegare altrimenti, non rinunciamo ad alcun beneficio — prescindendo da conseguenze collaterali esterne. Quando comunichiamo nel discorso contenuti spirituali, essi non per questo diminuiscono. Quando offriamo ai nostri vicini l'immagine della nostra personalità, accogliendo in noi la loro, non diminuiamo in alcun

modo nello scambio la proprietà che abbiamo di noi stessi. In tutti questi scambi l'aumento di valore non si realizza contabilizzando profitti e perdite. L'apporto di ogni parte, o sta del tutto al di là di questa contrapposizione, o il fatto stesso del dare è già per sé un guadagno, nel qual caso il corrispettivo ci appare come un regalo gratuito nonostante la nostra offerta; lo scambio economico, invece — sia che riguardi oggetti o lavoro, o energia lavorativa investita in oggetti — richiede sempre il sacrificio di un bene utilizzabile anche in altro modo, per quanto nel risultato finale possa prevalere l'incremento di felicità.

L'affermazione che tutta l'economia è un complesso di interazioni nel senso specifico di scambi che comportano sacrifici, deve far fronte alla stessa obiezione che è stata avanzata contro l'equiparazione tra valore economico in generale e valore di scambio. Si è detto che anche l'uomo economico completamente isolato — che quindi non acquista né vende — deve pur sempre valutare i suoi prodotti e mezzi di produzione e disporre quindi di un concetto di valore del tutto indipendente dallo scambio, se le sue prestazioni e i suoi risultati debbono stare in un giusto rapporto tra di loro. Ma questo fatto dimostra proprio ciò che vorrebbe confutare. Valutare, infatti, se un certo prodotto giustifica un certo impiego di lavoro o di altri beni, è per il soggetto economico esattamente corrispondente alla valutazione che si effettua nello scambio tra ciò che si dà contro ciò che si riceve. Si manifesta infatti in genere rispetto al concetto di scambio quella confusione di pensiero per cui si parla di un rapporto come se fosse qualcosa di esterno agli elementi tra i quali si verifica. Lo scambio significa soltanto uno stato o una modificazione interna ad ognuno di questi elementi, non significa affatto qualcosa di inserito tra essi nel senso della collocazione spaziale di un oggetto che si trova tra altri due. Se si sussumono i due atti o le due modificazioni di condizione, che si verificano in realtà, nel concetto di «scambio», si è molto vicini alla tentazione di immaginare che con lo scambio si sia verificato qualcosa di più e di diverso da ciò che si verifica nell'uno e nell'altro contraente. È come se la sostanzializzazione concettuale del concetto di «bacio», che in effetti è qualcosa che si «scambia», portasse a considerare il bacio, come qualcosa di diverso da due coppie di labbra, dai loro movimenti e dalle sensazioni che provocano. Visto dal punto di vista del suo contenuto diretto, lo scambio non è altro che la ripetizione, causalmente correlata, del fatto che un soggetto possiede ora qualcosa che prima non aveva ed è privo di qualcosa che prima aveva. L'uomo economico isolato, allora, che deve fare certi sacrifici per ottenere certi frutti, si comporta esattamente come colui che scambia: l'unica differenza è che il suo contraente non è un altro soggetto dotato di volontà, ma l'ordine naturale e la regolarità legale delle cose che non è solita soddisfare i

nostri desideri senza sacrificio da parte nostra più di quanto non faccia un altro uomo. Le valutazioni, in base alle quali l'individuo isolato determina le sue azioni, sono in genere esattamente le stesse che nello scambio. Per il soggetto economico è certo del tutto indifferente investire nella terra sostanze o energie lavorative in suo possesso o darle ad un altro uomo, se il risultato della cessione risulta per lui il medesimo. Questo processo soggettivo di sacrificio e guadagno che si sviluppa nell'animo del singolo non è certamente soltanto qualcosa di secondario, riprodotto per imitazione, rispetto allo scambio tra individui, ma, al contrario, il processo di scambio tra impegno e realizzazione all'interno di un individuo singolo è il presupposto fondamentale e nello stesso tempo la sostanza essenziale di ogni scambio bilaterale. Quest'ultimo è soltanto una sottocategoria del primo, si tratta cioè di un tipo, in cui la cessione è causata dalla richiesta di un altro individuo, mentre essa può venir causata dalle cose e dalle loro peculiarità tecnico-naturali con lo stesso risultato per il soggetto. È estremamente importante operare questa riduzione del processo economico a ciò che succede realmente, cioè nell'anima di ogni soggetto economico. Non ci si deve lasciare ingannare dal fatto che nello scambio questo procedimento sia reciproco, condizionato dallo stesso processo in un altro soggetto. L'economia naturale e, per così dire, solipsistica rimanda alla stessa forma basilare dello scambio bilaterale: al processo di equiparazione tra due processi soggettivi all'interno dell'individuo. Questo fatto non viene di per sé toccato dalla questione secondaria, se lo stimolo derivi dalla natura delle cose o dalla natura umana, se riguardi l'economia naturale o l'economia di scambio. Tutti i sentimenti di valore quindi che vengono liberati da oggetti che ci possiamo procurare, sono possibili generalmente soltanto rinunciando ad altri valori. Tale rinuncia non consiste soltanto nel lavoro mediato per noi stessi, che appare come lavoro per altri, ma spesso nel lavoro del tutto immediato per i nostri scopi personali. Risulta particolarmente chiaro con ciò che lo scambio è produttivo e crea valore al pari della produzione. In entrambi i casi si tratta di ricevere beni al prezzo di altri, che vengono ceduti, in modo tale, cioè, che lo stato finale faccia risultare un sovrappiù di sensazioni di soddisfazione rispetto allo stato precedente all'azione. Non possiamo creare nuove materie o energie, ma soltanto spostare quelle date in modo tale che esse passino nella maggior quantità possibile dalla sfera del reale alla sfera dei valori. Questo spostamento formale di materiale dato si realizza nello scambio tra uomini così come in quello con la natura, che chiamiamo produzione. Entrambi appartengono allo stesso concetto di valore: si tratta in entrambi i casi di riempire il posto liberatosi per effetto della cessione con un oggetto di maggior valore. Soltanto con questo movimento l'oggetto, precedentemente fuso con l'Io, soggetto di bisogni e di soddisfazioni,

si stacca da esso e diventa un valore. L'uguaglianza dell'ambito all'interno del quale valore e scambio costituiscono il fondamento della vita pratica, indica il profondo rapporto esistente tra di loro, il quale fa in modo che non soltanto lo scambio venga determinato dal valore, ma anche il valore dallo scambio. Per quanto la nostra vita appaia determinata dal meccanismo e dalla materialità delle cose, in realtà non possiamo far un passo o concepire un pensiero senza che i nostri sentimenti attribuiscono valori alle cose, orientando la nostra azione in accordo a tali valori. Questo agire stesso si svolge secondo lo schema dello scambio: è sempre necessario offrire un valore per ottenere un valore, sia per il soddisfacimento dei bisogni più semplici sia per l'acquisizione dei più alti beni intellettuali e religiosi. Forse non si può determinare dove sia in questo caso il punto di partenza e dove il punto di arrivo. I casi sono due: o, da un lato, non si possono scindere i due momenti nei processi fondamentali, in quanto essi formano l'unità della vita pratica che noi scindiamo in tali momenti non essendo in grado di coglierla immediatamente come tale; o, dall'altro, si verifica un processo all'infinito tra i due in modo che ogni scambio rimanda ad un valore, ma questo valore da parte sua rimanda ad uno scambio. La via dallo scambio al valore è, per lo meno relativamente alla nostra concezione, la più fruttuosa e in effetti illuminante, perché il cammino opposto ci pare più noto e più evidente. Che il valore si presenti a noi come risultato di un processo di rinuncia dimostra che la nostra vita deve la sua infinita ricchezza a questa forma fondamentale. Lo sforzo per ridurre al massimo il sacrificio e la sensazione dolorosa che ci procura ci fanno credere che soltanto la sua completa eliminazione potrebbe consentire alla vita di raggiungere il suo valore più alto. Ma non ci accorgiamo che il sacrificio non è affatto sempre una barriera esterna, ma la condizione interna della meta stessa e della via ad essa. Noi scindiamo l'enigmatica unità del nostro rapporto pratico con le cose in sacrificio e guadagno, ostacolo e raggiungimento e dimentichiamo che, mentre la vita separa spesso temporalmente i due termini in fasi differenziate, la meta non sarebbe più la stessa se essa non si presentasse a noi connessa ad uno ostacolo da superare. La resistenza che deve essere vinta dalla nostra forza le dà infatti la possibilità di farsi valere; soltanto il peccato, il cui superamento consente all'anima di raggiungere la salvezza, assicura quella «felicità in Paradiso» che non è consentita a coloro che dall'inizio sono rimasti nel giusto; ogni sintesi richiede un principio analitico efficace che al tempo stesso la neghi (perché, senza di esso, essa non sarebbe la sintesi di più elementi, ma un'unità assoluta). Ugualmente, ogni analisi richiede una sintesi, proprio perché consiste nella dissoluzione di questa sintesi (essa richiede pur sempre un certo criterio di appartenenza, senza il quale sarebbe una pura assenza di correlazione; anche l'inimicizia più aspra è pur sempre un rapporto

più stretto della semplice indifferenza, l'indifferenza pur sempre un rapporto più stretto del semplice non sapere l'uno dell'altro). In breve, l'ostacolo che si frappone, il cui superamento costituisce il sacrificio, è spesso (forse sempre, se considerato dal punto di vista dei processi elementari) il presupposto positivo della meta stessa. Il sacrificio non appartiene affatto, come superficialità e avidità vorrebbero far credere, alla categoria del non dover essere. Esso non è soltanto la condizione di singoli valori, ma addirittura, nell'ambito dell'economico, che ci interessa in questo caso, la condizione del valore in generale, non soltanto il prezzo che si deve pagare per i singoli valori già determinati, ma quello che esclusivamente consente di arrivare alla formazione di valori.

Lo scambio si verifica quindi in due forme alle quali voglio accennare in questa sede soltanto per quanto riguarda il valore del lavoro. Ogni lavoro costituisce senza dubbio un sacrificio se è accompagnato dal desiderio di riposo, dal desiderio di esercitare le proprie forze in un gioco fine a sé stesso, o dal desiderio di evitare sforzi di per sé fastidiosi. Ma, accanto a questi motivi, esiste un *quantum* di energie lavorative latenti, di cui non sapremmo che fare e che si manifesta in un istinto di lavorare spontaneo e quindi non indotto dalle necessità o da motivi etici. Una molteplicità di domande concorre a questo *quantum* di energie lavorative, la cui esplicazione non costituisce di per sé un sacrificio, se non fosse che esso non è sufficiente a soddisfarle nella loro totalità. Infatti, ogni volta che si fa uso di queste energie, si deve rinunciare a una o a più possibili e desiderabili utilizzazioni delle stesse. Se non potessimo utilizzare l'energia con cui prestiamo il lavoro A, anche per il lavoro B, il primo lavoro non comporterebbe certo un sacrificio; lo stesso vale anche per B, qualora questo lavoro fosse svolto al posto di A. La diminuzione eudemonistica non avviene perché cediamo lavoro, ma proprio perché cediamo non lavoro; non paghiamo A con il sacrificio del lavoro, perché questo lavoro, come abbiamo premesso, non ci provoca alcuna difficoltà, ma con la rinuncia a B. Il sacrificio, quindi, che sopportiamo in cambio del lavoro, è per così dire di due tipi: uno assoluto, e uno relativo; la sofferenza che sopportiamo è in un caso direttamente legata al lavoro, se esso ci causa fatica e disagio, nell'altro è indiretta, in quanto possiamo acquisire un oggetto soltanto rinunciando ad un altro, qualora il lavoro si presenti irrilevante dal punto di vista eudemonistico o addirittura appaia di valore positivo. In questo modo, anche i casi di lavoro prestato con piacere si riconducono alla forma dello scambio che comporta rinuncia e che caratterizza in generale l'attività economica.

L'idea che gli oggetti abbiano un certo valore con cui entrano a far parte delle relazioni economiche, in modo tale che ogni singolo oggetto di una transazione rappresenti per un contraente l'aspirato guadagno e per l'altro il

prestato sacrificio vale per l'economia sviluppata, ma non per i processi fondamentali che la costituiscono. La difficoltà logica, che due cose possano avere il medesimo valore solo se già prima ognuna di esse ha un valore proprio, sembra essere superata tenendo conto dell'analogia in base alla quale anche due linee possono avere la stessa lunghezza, solo se ognuna di esse ha già, precedentemente al confronto, una certa lunghezza. Tuttavia, se consideriamo attentamente il problema, osserviamo che una linea possiede una lunghezza soltanto nel momento del suo confronto con un'altra. La determinazione della sua lunghezza, infatti, proprio per il fatto che essa non è «lunga» di per sé, non può derivarle da sé stessa, ma le viene attribuita da un'altra con la quale si misura e che essa stessa misura a sua volta, anche se il risultato della misurazione non dipende dall'atto della misurazione, ma da ognuna delle due linee indipendente dall'altra. Questo fatto richiama la categoria mediante la quale il giudizio di valore oggettivo, da me chiamato metafisico, diventava comprensibile e cioè che nel rapporto tra noi e le cose emerge l'esigenza di esprimere un determinato giudizio il cui contenuto non è presente nelle cose stesse. Il giudizio relativo alla lunghezza è di natura analoga: l'esigenza di esprimerlo in un determinato contenuto, parte dalle cose stesse, ma questo contenuto non è dettato dalle cose, ma realizzabile soltanto con un atto interno al nostro pensiero. Che la lunghezza si produca soltanto nel processo di comparazione e quindi sia estranea al singolo oggetto in quanto tale, da cui per altro dipende, è una verità che resta facilmente nascosta perché noi abbiamo astratto dalle singole lunghezze relative il concetto generale di lunghezza dal quale è esclusa quella determinatezza senza la quale non è concepibile nessuna lunghezza concreta. Proiettiamo quindi questo concetto nelle cose affermando che queste debbano originariamente avere una lunghezza, prima che questa possa venir determinata nel caso singolo con un'operazione di confronto. Bisogna aggiungere, inoltre, che dalla serie innumerevole di confronti per determinare le lunghezze dei corpi si sono via via cristallizzati metri di misura fissi, che servono per determinare attraverso operazioni di confronto la lunghezza di tutti i corpi che hanno una dimensione spaziale. Queste misure appaiono sottratte all'idea di relatività, e sembrano quindi rappresentare tale astratto concetto di lunghezza, in quanto servono a misurare tutto, ma esse stesse non vengono a loro volta misurate. Si tratta di un errore non minore di quello di credere all'attrazione esercitata dalla terra su una mela che cade, ma non all'attrazione della terra da parte della mela. Infine, siamo indotti erroneamente a pensare che una singola linea possieda intrinsecamente una lunghezza per il fatto che le sue singole parti costituiscono una molteplicità di elementi e che tale molteplicità si ritrova in ognuna di esse. Supponiamo che in tutto il mondo esista soltanto un'unica

linea, questa non potrebbe in alcun modo essere «lunga» in assenza di ogni correlazione con un'altra linea; analogamente, come è noto, non si può esprimere una determinazione di misura del mondo concepito come un tutto, in quanto, al di fuori del mondo, non vi è nulla rispetto a cui il mondo stesso potrebbe avere una grandezza. Una linea qualsiasi si trova effettivamente in questa stessa posizione, fintanto che non la si considera in confronto ad altre o in confronto alle sue parti tra di loro, essa non è né corta né lunga, ma al di là di questa categoria. Questa analogia quindi chiarisce la relatività del concetto di valore economico piuttosto che confutarla.

Se consideriamo l'economia come un caso particolare della generale forma di vita dello scambio, come un sacrificio in vista di un guadagno, potremo immaginarci fin dall'inizio che cosa si realizza all'interno di questa forma e cioè, che il valore del guadagno non viene apportato, per così dire, fatto e finito, ma cresce nell'oggetto desiderato in parte o anche del tutto solo attraverso la misura del sacrificio richiesto per ottenerlo. Questi casi, che sono altrettanto frequenti quanto importanti per la teoria del valore, sembrano francamente nascondere una contraddizione interna: come se dovessimo sacrificare un valore per cose che di per sé sono prive di valore. Nessuno ragionevolmente cedrebbe un valore senza ottenerne per lo meno un altro equivalente; al contrario, solo in un mondo assurdo, una meta può conseguire il suo valore soltanto mediante il prezzo che dobbiamo dare per essa. Ci possiamo immediatamente render conto che ciò è vero ed anzi molto più vero di quanto il senso comune non possa rivelarlo in altri casi. Evidentemente, il valore a cui un soggetto rinuncia per ottenerne un altro non è mai maggiore per questo stesso soggetto, nelle effettive circostanze del momento, di quello che scambia. Ogni impressione contraria si basa sulla confusione del valore effettivamente apprezzato dal soggetto con quello proprio a quel determinato oggetto di scambio che risulta da una valutazione media o da una valutazione apparentemente oggettiva. Una persona affamata cede un tesoro per un pezzo di pane perché quest'ultimo è per lui, nella circostanza data, un valore maggiore del primo. Particolari circostanze, tuttavia, sono sempre presenti quando ad un oggetto viene associata una sensazione di valore. Ogni sensazione di questo tipo viene sorretta da tutto l'articolato complesso dei nostri sentimenti che è in perpetuo fluire, adattarsi e ristrutturarsi. Evidentemente, è in linea di principio indifferente se queste circostanze siano uniche o relativamente stabili. L'affamato, cedendo il tesoro, dimostra senza dubbio che il pane ha per lui più valore. Non c'è dubbio quindi che nel momento dello scambio, della prestazione, del sacrificio, il valore dell'oggetto scambiato costituisca il confine superiore fino al quale il valore dell'oggetto ceduto può salire. Indipendentemente da ciò, si pone però il problema da dove

il primo oggetto ricavi il proprio valore dovuto e se per caso non lo ricavi dal sacrificio richiesto, in modo tale che l'equivalenza tra guadagno e prezzo si realizzi così a posteriori e in virtù di quest'ultimo. Vedremo subito come il valore scaturisca spesso, da un punto di vista psicologico, in questo modo apparentemente illogico. Una volta formatosi, sussiste evidentemente per questo valore, non meno che per un valore costruito in qualsiasi altro modo, la necessità psicologica di ritenerlo un bene positivo almeno altrettanto grande del bene sacrificato, che rispetto ad esso costituisce un bene negativo. In effetti, anche l'osservazione psicologica superficiale indica una serie di casi in cui il sacrificio non solo aumenta il valore del fine, ma addirittura lo costituisce autonomamente. Ciò che si esprime in questo processo è in primo luogo il piacere della verifica della forza, del superamento delle difficoltà, spesso addirittura il gusto di contraddizione. La deviazione richiesta per l'ottenimento di certe cose, costituisce spesso l'occasione, ma spesso anche la causa, del fatto che queste cose vengano apprezzate come valori. Nei rapporti degli uomini tra di loro, e più spesso chiaramente in quelli erotici, notiamo come riservatezza, indifferenza o rifiuto infiammino appassionatamente il desiderio di vincere tali ostacoli e ci inducano a sforzi e sacrifici che, senza questi ostacoli, non ci sarebbero il più delle volte apparsi commisurati alla meta. Per molti uomini il piacere estetico delle grandi ascensioni alpine non sarebbe degno di essere considerato se non richiedesse il prezzo di eccezionali fatiche e pericoli, perché così soltanto risulta singolare, seducente e, in certo senso, consacrato. L'attrazione esercitata dalle antichità e dalle curiosità non è molto spesso diversa; se queste non hanno un intrinseco interesse estetico o storico, lo si sostituisce con la pura e semplice difficoltà del loro ottenimento. Esse valgono tanto quanto costano, e soltanto in un secondo tempo appaiono nella forma opposta, cioè esse costano tanto quanto valgono. Inoltre, qualsiasi merito morale significa che per il compimento dell'atto moralmente desiderabile si sono prima dovuti combattere e sacrificare istinti e desideri contrapposti. Se tale atto viene compiuto senza il superamento di qualche ostacolo come conseguenza naturale di liberi impulsi, non gli si attribuisce nello stesso senso un valore morale dal punto di vista soggettivo per quanto oggettivamente desiderabile sia il suo contenuto. Il vertice della virtù morale viene raggiunto soltanto con il sacrificio di beni inferiori e pur tuttavia seducenti e il vertice è tanto più alto quanto più seducenti sono state le tentazioni e più profonda e persuasiva la rinuncia alle stesse. Se consideriamo quali azioni umane ottengono il massimo degli onori e degli apprezzamenti vediamo che sono sempre quelle che manifestano, o almeno sembrano manifestare, un massimo di profondità, di impiego di energia e di costante concentrazione di tutto l'essere — quindi anche di abnegazione, di rinuncia a tutto ciò che ne è al di

fuori, di dedizione dell'ideale soggettivo all'ideale oggettivo. E se, in contrasto a tutto ciò, la produzione estetica e tutto ciò che è facile e piacevole e che scaturisce dalla naturalità dell'istinto, produce un incomparabile fascino, questo fascino deriva la sua qualità specifica dalla presenza contemporanea di sentimenti che indicano le difficoltà e i sacrifici che sono generalmente la condizione per conquistarsi queste stesse cose. La mobilità e l'inesauribile capacità di combinazione dei nostri contenuti spirituali conduce spesso a tradurre il significato di una connessione esattamente nel suo opposto, così come l'associazione tra due concetti si realizza sia che essi concordino, oppure si contraddicano a vicenda. Il valore del tutto particolare di ciò che otteniamo senza superare difficoltà e come dono della fortuna è avvertito da noi soltanto alla luce del significato che ha per noi ciò che si raggiunge con difficoltà e che è commisurato ai nostri sacrifici. Si tratta dello stesso identico valore, ma con segno negativo, e questo ultimo elemento è quello primario dal quale deriva il precedente, e non il contrario.

Questi possono essere evidentemente casi estremi o eccezionali. Per trovare fenomeni analoghi nel settore dei valori economici sembra in primo luogo necessario separare concettualmente l'attività economica, come forma differenziata o specifica, dalla realtà dei valori, come elemento generale, o come sostanza di essi. Se consideriamo il valore come qualcosa di dato e da non discutere in questo momento, non dovrebbe esserci dubbio, in relazione a quanto abbiamo premesso, che il valore economico come tale non è attribuito a un oggetto nel suo isolato essere-per-se, ma soltanto attraverso la rinuncia ad un altro oggetto che viene ceduto per esso. Il frutto spontaneo, raccolto senza fatica e non dato in scambio, ma consumato direttamente, non è un bene economico. Può forse valere come tale solo se il suo consumo permette di risparmiare un altro impiego di natura economica. Se si potessero soddisfare i numerosi bisogni della vita in questo modo senza coinvolgere in nessun punto qualche rinuncia o sacrificio, gli uomini non agirebbero economicamente, ma sarebbero come gli uccelli o i pesci o gli abitanti del paese di Bengodi. Ci si può chiedere quindi in che modo due oggetti, A e B, possano diventare valori: A diventa un valore economico soltanto per il fatto che deve dare B in cambio, B lo diventa per il fatto che posso di nuovo ottenere A in cambio. Come si è detto, è indifferente, in linea di principio, se il sacrificio si compie con la cessione di un valore ad una altra persona, cioè con uno scambio interindividuale, o all'interno della sfera di interessi dell'individuo con il confronto tra lo sforzo compiuto e i risultati. Non c'è niente di misterioso negli oggetti dell'economia oltre al significato che ognuno di essi ha direttamente o indirettamente in funzione del nostro consumo e in funzione dello scambio che si realizza tra di essi. Dato, come abbiamo visto, che il primo elemento da solo

non è sufficiente a rendere un oggetto dato oggetto dell'attività economica, il secondo elemento soltanto, cioè lo scambio, può aggiungere all'oggetto quella differenza specifica che indichiamo come economica. Tuttavia questa separazione tra il valore e la sua forma economica di movimento è artificiale. Se l'economia appare dapprima come pura forma, nel senso che essa presuppone i valori come suoi contenuti, al fine di poterli includere nel processo di comparazione tra sacrificio e guadagno, in realtà lo stesso processo che configura i valori presupposti in un'economia, può essere a rigor di logica rappresentato come un processo di produzione degli stessi valori economici.

La forma economica del valore sta tra due confini: da un lato il desiderio dell'oggetto, connesso all'anticipazione del sentimento di soddisfazione derivante dalla sua proprietà e dal suo godimento, d'altro lato il godimento stesso che, considerato attentamente, non è un atto economico. Se si ammette, infatti, come abbiamo appena visto e come generalmente accade, che il consumo diretto di un frutto cresciuto spontaneamente non è un atto economico e quindi questo frutto non è un valore economico (ad eccezione del caso in cui consenta di risparmiare la produzione di altri valori economici), anche il consumo di valori realmente economici non è più economico; l'atto di consumo, in quest'ultimo caso, non si distingue assolutamente da quello precedente. Se chi mangia un frutto, l'ha trovato casualmente, l'ha rubato, l'ha coltivato personalmente o comperato non fa nessuna differenza rispetto all'atto stesso del mangiare e alle sue conseguenze dirette per il soggetto. Ora, come abbiamo visto, un oggetto non è ancora un valore fintanto che resta fuso come stimolo e motivo diretto nel processo soggettivo e quindi costituisce un'istanza naturale del nostro patrimonio emozionale. Deve essere prima di tutto separato da questo per assumere il vero significato che chiamiamo valore. Non soltanto è certo che il desiderio non potrebbe di per sé fondare alcun valore, se non incontrasse ostacoli — se ogni desiderio potesse essere soddisfatto senza lotta e senza affanno non sarebbe mai sorto un commercio di valori economici — ma il desiderio stesso non si sarebbe mai elevato a considerevole altezza, se avesse potuto comunque trovare soddisfacimento. Soltanto il differimento della soddisfazione creato dall'ostacolo, la preoccupazione che l'oggetto possa sfuggire, la tensione che scaturisce dalla lotta per conquistarlo, determinano l'accumulazione del desiderio che si manifesta nell'intensità del volere e nella continuità dello sforzo. Se, tuttavia, l'apice stesso del desiderio nascesse puramente dall'interno, non saremmo indotti — come è stato chiarito più volte — ad attribuire un valore all'oggetto che soddisfa tale desiderio se questo fosse disponibile in quantità illimitata. In questo caso, evidentemente, sarebbe rilevante per noi l'intera specie, la cui esistenza garantisce la soddisfazione dei nostri desideri, e non quella frazione

di essa di cui entriamo realmente in possesso, perché questa potrebbe venir facilmente sostituita da un'altra. Quindi, anche l'intera specie assumerebbe un significato di valore soltanto se pensassimo che potesse venire a mancare. La nostra coscienza sarebbe in questo caso puramente riempita dal ritmo dei desideri e delle soddisfazioni soggettive, senza prestare alcuna attenzione all'oggetto. Il bisogno da un lato e il godimento dall'altro non contengono di per sé intrinsecamente né il concetto di valore né quello di economia. Entrambi si realizzano contemporaneamente soltanto attraverso lo scambio tra due soggetti, ognuno dei quali impone una rinuncia all'altro come condizione per sentirsi soddisfatto. Lo stesso si verifica nel caso dell'economia isolata o solipsistica. I valori, e quindi l'economia, si formano simultaneamente attraverso lo scambio, poiché lo scambio è l'elemento che sostiene e crea quella distanza tra il soggetto e l'oggetto che traduce lo stato emotivo soggettivo nella valutazione oggettiva. Ho già richiamato precedentemente in sintesi la teoria della conoscenza di Kant per il quale le condizioni dell'esperienza sono allo stesso tempo le condizioni degli oggetti dell'esperienza. Con ciò Kant voleva dire che il processo che chiamiamo esperienza e le rappresentazioni che formano i suoi contenuti o oggetti sottostanno alle stesse leggi della ragione. Gli oggetti possono perciò entrare nella nostra esperienza, venir sperimentati da noi, perché sono rappresentazioni in noi e la stessa forza, che forma e determina l'esperienza, si esprime nella loro formazione. Possiamo quindi affermare nello stesso senso che la possibilità dell'economia è allo stesso tempo la possibilità degli oggetti dell'economia. È quindi soltanto il processo di rinuncia reciproca che avviene tra due persone che possiedono oggetti diversi (materie, forze lavorative, diritti, mediazioni di qualsiasi genere) che li pone in una relazione che noi chiamiamo «economia», la quale innalza ognuno di questi oggetti nella categoria del valore. La difficoltà logica di dover ritenere che i valori debbano anzitutto sussistere come valori per poter entrare nella forma e nel processo dell'economia risulta pertanto superata se ammettiammo l'importanza di quel rapporto psichico che abbiamo definito come la distanza tra noi e le cose. Questo rapporto differenzia l'originario stato emotivo-soggettivo in un soggetto, che desidera e in un certo senso anticipa il sentimento, da una parte, e in un oggetto che gli si contrappone e che contiene in sé il valore dall'altra. Mentre la distanza, dal canto suo, è prodotta in campo economico dallo scambio, e cioè dall'effetto bilaterale dei vincoli, degli ostacoli e delle rinunce. I valori economici si producono quindi nella stessa reciprocità e relatività in cui consiste l'economicità dei valori.

Lo scambio non costituisce la somma dei due processi del dare e del ricevere, ma un terzo processo nuovo che si forma in quanto ognuno dei due processi in assoluto è allo stesso tempo causa ed effetto dell'altro. Si forma così

dal valore che la necessità della rinuncia attribuisce all'oggetto il valore economico. Se è vero che il valore si genera normalmente nell'intervallo che ostacoli, rinunce, sacrifici pongono tra la volontà e il suo soddisfacimento, se il processo di scambio consiste nel reciproco condizionamento di prendere e di dare, non è necessario presupporre l'esistenza di un processo di valutazione, che abbia trasformato in valore un determinato oggetto soltanto per un determinato soggetto. Ciò che è necessario in questa valutazione si verifica *ipso facto* nell'atto dello scambio. Nell'economia concreta le cose sono naturalmente provviste del «segno del valore» molto prima di entrare nello scambio. Ciò che si vuole intendere quindi è soltanto il significato interno, per così dire sistematico, del concetto di valore e di scambio. Nei fenomeni storici questo significato si presenta solo in forma rudimentale o come significato ideale, non è la forma in cui essi esistono realmente, ma quella che assumono nella proiezione sul piano della comprensione logico-fattuale e non storico-genetica.

Le teorie dell'utilità e della rarità.

Questa trasposizione del concetto di valore economico dal carattere intrinseco di sostanza al processo vitale della relazione si può chiarire ulteriormente considerando quei momenti che generalmente vengono visti come elementi costitutivi del concetto di valore: l'utilità e la rarità. L'utilità appare come la condizione prima, fondata nella costituzione stessa dei soggetti economici, in virtù della quale, e di essa soltanto, un oggetto può rientrare nell'ambito di considerazione dell'economia. Inoltre, affinché un singolo valore raggiunga un livello determinato, si deve aggiungere la condizione di rarità, intesa come determinazione della serie stessa degli oggetti. Se i valori economici devono essere determinati dalla domanda e dall'offerta, la domanda corrisponderebbe all'utilità, l'offerta al momento della rarità. L'utilità determinerebbe, infatti, se di fatto l'oggetto viene richiesto, la rarità determinerebbe il prezzo che siamo costretti ad attribuirgli. L'utilità appare come la componente assoluta dei valori economici, come la caratteristica la cui grandezza deve essere determinata affinché l'oggetto possa entrare nel processo di scambio economico. La rarità, invece, deve essere considerata fin dall'inizio come un momento puramente relativo in quanto indica esclusivamente il *rapporto* quantitativo tra l'oggetto in questione e l'insieme degli oggetti simili disponibili e pertanto non tocca assolutamente la natura qualitativa dell'oggetto. L'utilità appare invece preesistere all'economia, ai confronti, ai rapporti con altri oggetti e come momento sostantivo dell'economia i cui movimenti dipenderebbero quindi da essa.

Il concetto di utilità non individua in modo corretto la condizione di cui si vuole cogliere l'efficacia. In realtà, il concetto di utilità si riferisce al fatto che qualcosa è oggetto di desiderio. L'utilità, in ogni possibile accezione del termine, non è infatti in grado di produrre operazioni economiche riferite all'oggetto se non sfocia nella desiderabilità dello stesso. In effetti, ciò non sempre succede. Un desiderio qualsiasi può coesistere con ogni rappresentazione di cose che riteniamo utili, il vero desiderio invece, che assume un significato economico e guida la nostra prassi, può benissimo non manifestarsi rispetto a cose genericamente utili. Un'esperienza di lunga povertà, una pigrizia costituzionale, lo spostamento degli interessi ad altri campi, l'indifferenza emotiva rispetto all'utilità riconosciuta teoricamente, il riconoscimento dell'impossibilità di ottenere gli oggetti in questione, e altri momenti positivi e negativi, agiscono, ad esempio, nel senso di impedire la manifestazione di un vero e proprio desiderio. D'altro lato desideriamo, e quindi valutiamo economicamente, certe cose che non si possono definire utili o utilizzabili senza estendere arbitrariamente il significato del termine. Se si vuole, comunque, far rientrare tutto ciò che è desiderabile dal punto di vista economico nel concetto di utilità, è logicamente necessario — altrimenti tutte le cose utili sarebbero anche desiderate — porre il desiderio degli oggetti come il momento in ultima istanza decisivo nella determinazione dei processi economici. Ma, neppure dopo questa correzione, ciò assume il significato di qualcosa di assoluto in grado di sottrarsi alla relatività del processo di valutazione. In primo luogo, come abbiamo visto precedentemente, il desiderio stesso non raggiunge una determinatezza consapevole se ostacoli, difficoltà, sacrifici non si frappongono tra l'oggetto e il soggetto. Noi desideriamo veramente solo quando il piacere dell'oggetto si misura a istanze intermedie, quando, se non altro, il prezzo della pazienza, delle rinunce ad altre mete o ad altri piaceri spostano l'oggetto in lontananza in modo tale che la volontà di superare questa distanza corrisponde al desiderio dell'oggetto. In secondo luogo, il valore economico di un oggetto emerge per il fatto di essere desiderato e ciò può valere come accentuazione o sublimazione della relatività già contenuta nel desiderio. L'oggetto desiderato diventa un valore pratico, cioè appartenente alla sfera economica, attraverso il confronto tra la sua desiderabilità e quella di un altro oggetto e soltanto così è possibile giungere alla sua misurazione. Soltanto in presenza di un secondo oggetto mi rendo conto di esser disposto a cederlo per il primo o viceversa. Solo così entrambi gli oggetti dispongono di un valore economico cedibile. Nella prassi non si presenta originariamente un valore singolo, così come nella coscienza non si presenta originariamente il concetto di unità. È stato rilevato da più parti come il concetto del «due» sia più antico di quello dell'«uno». I pezzi di un bastone

rotto richiedono una parola plurale, il bastone intero è «bastone» senza ulteriori qualificazioni e la necessità di definirlo «un bastone» si presenta soltanto quando si danno due bastoni in qualche rapporto tra di loro. Il desiderio puro e semplice di un oggetto non gli attribuisce di per sé un valore economico, perché esso non è in grado di per sé di determinarne la misura. Soltanto il confronto tra desideri diversi, la possibilità di scambio degli oggetti ai quali si riferiscono, definisce in modo determinato la misura dell'uno in relazione all'altro e quindi in termini di valore economico. Se non avessimo a disposizione la categoria di uguaglianza — una di quelle categorie fondamentali che dall'immediatezza dei frammenti configurano l'immagine del mondo, ma che si trasforma però soltanto gradualmente in realtà psicologica — nulla potrebbe essere così «utile» o «raro» da generare di per sé un commercio economico.

Si può determinare, in mancanza di un metro di misura esterno, che due oggetti sono ugualmente desiderabili o dotati di valore se scambiandoli tra di loro in realtà, o anche solo mentalmente, non si nota alcuna differenza nell'apprezzamento per così dire astratto del loro valore. Inoltre, in prima istanza, questa interscambiabilità non dovrebbe indicare una uguaglianza di valore come caratteristica oggettiva delle cose, al contrario l'uguaglianza non può essere altro che un nome diverso per interscambiabilità. L'intensità del desiderio non deve di per sé avere l'effetto di incrementare il valore economico dell'oggetto; poiché questo si esprime soltanto nello scambio, il desiderio lo può determinare soltanto nella misura in cui modifica lo scambio. Il controvalore di un oggetto nello scambio non dipende dal fatto che io lo desidero ardentemente, perché, o non ho ancora l'oggetto, e allora il mio desiderio, se non lo esprimo, non avrà alcun effetto sulla pretesa dell'attuale proprietario, il quale avanzerà delle pretese piuttosto in base alla misura del proprio interesse per l'oggetto o di un interesse medio; oppure, io stesso detengo l'oggetto e la mia pretesa sarà così elevata da escludere l'oggetto dal commercio, nel qual caso non sarà più un valore economico, oppure essa dovrà scendere in relazione alla misura dell'interesse che l'oggetto suscita in un'altra persona. Il fatto determinante è quindi che il valore economico concreto non è mai un valore in generale, ma, conformemente alla essenza e al concetto, una quantità di valore determinata; che questa quantità può emergere soltanto attraverso la misurazione reciproca di due desideri di intensità relativa; che la forma in cui avviene questa misurazione, nell'ambito dell'economia, è quella dello scambio tra sacrificio e guadagno; che l'oggetto economico non possiede, come potrebbe apparire superficialmente, un momento di valore assoluto, in virtù della sua desiderabilità, ma che tale desiderabilità attribuisce all'oggetto un valore esclusivamente come fondamento o contenuto di un scambio reale o

immaginario.

La relatività del valore — per cui le cose date, oggetto di sentimenti e di desiderio, diventano valori soltanto nel processo reciproco di cessione e di scambio — sembra implicare la conseguenza che il valore non sia altro che il prezzo e che non possano sussistere differenze tra i due, così che il fatto che frequentemente esiste un divario tra valori e prezzi contraddirebbe questa teoria. Questa teoria sostiene, peraltro, che non si sarebbe mai arrivati a concepire il valore se non si fosse presentato quel fenomeno di natura generale che noi chiamiamo prezzo. Che una cosa abbia un valore da un punto di vista puramente economico, significa che essa vale qualcosa per me, cioè che io sono disposto a cedere qualcosa in cambio per essa. Un valore può dispiegare tutti i suoi effetti pratici soltanto in quanto è equivalente ad altri, cioè è scambiabile con essi. Equivalenza e scambiabilità sono concetti reciproci, entrambi esprimono lo stesso contenuto fattuale in forme diverse, l'uno è statico, l'altro è dinamico. Che cosa ci può spingere ad attribuire alle cose, al di là dell'ingenuo piacere soggettivo, una rilevanza particolare che chiamiamo il loro valore? La loro rarità di per sé non è sufficiente. Se questa infatti sussistesse semplicemente come dato di fatto e non fosse modificabile in qualche modo — ed essa è modificabile non soltanto con il lavoro produttivo, ma anche con il cambiamento di proprietà — l'accetteremmo, per lo più inconsapevolmente, come una determinazione naturale del cosmo esterno che non attribuisce alle cose una accentuazione che va oltre le loro qualità intrinseche. Questa accentuazione scaturisce unicamente dal fatto che si deve pagare qualcosa per ottenere le cose che desideriamo: la pazienza dell'attesa, la fatica della ricerca, l'impiego dell'energia lavorativa, la rinuncia ad altre cose desiderabili. Non si realizza quindi un valore senza un prezzo, inteso per ora in questo significato assai ampio. Questa sensazione si esprime in modo ingenuo nella credenza di certi abitanti delle isole dei mari del Sud che, se non si paga il medico, la cura che egli ha ordinato non ha effetto. Che tra due oggetti uno abbia più valore dell'altro, si manifesta sia interiormente che esteriormente soltanto in virtù del fatto che un soggetto è disposto a cedere questo per l'altro, ma non il contrario. Nella prassi non ancora articolata e riflessa il valore più elevato o minore può soltanto essere conseguenza o espressione di questa diretta volontà pratica allo scambio. Se diciamo che abbiamo scambiato delle cose tra di loro perché hanno lo stesso valore, ciò non è altro che la conseguenza di una frequente inversione linguistico-concettuale. Lo stesso succede quando crediamo, come spesso accade, di amare qualcuno perché possiede certe caratteristiche, mentre in effetti gli abbiamo soltanto attribuito queste caratteristiche perché l'amiamo, o quando deriviamo imperativi morali da dogmi religiosi, mentre in realtà crediamo a questi perché sono vivi in noi

quei determinati imperativi morali.

Il prezzo, a livello concettuale, coincide con il valore economico oggettivo; senza di esso non sarebbe possibile tracciare la linea che separa il valore dal godimento soggettivo dell'oggetto. L'espressione, infatti, che lo scambio presuppone l'equivalenza dei valori non è corretta dal punto di vista dei soggetti contraenti. A e B potrebbero volersi scambiare le loro proprietà «oc» e «\$», perché esse si equivalgono, soltanto che A non ha alcun motivo di cedere il suo «oc», se ricevesse in cambio soltanto il valore «(3» per lui equivalente. «p» deve rappresentare per lui un *quantum* di valore maggiore di quello che egli aveva fino a quel momento posseduto con «a»; e, allo stesso modo, B deve guadagnare, per poter accedere allo scambio, di più di ciò che perde. Se per A «(3» ha un valore maggiore di «a» e per B vale l'opposto, si raggiunge evidentemente una situazione oggettiva di parità dal punto di vista dell'osservatore. Ma questa uguaglianza di valori non sussiste per il contraente, che riceve di più di ciò che cede. Se egli è però convinto di aver agito con equità e giustizia nei confronti dell'altro e di aver scambiato cose tra loro equivalenti, si può affermare che A, dal punto di vista oggettivo, ha scambiato con B oggetti di uguale valore, il prezzo («a») è l'equivalente per l'oggetto («(3»), ma, dal punto di vista soggettivo, il valore di «(3» è per lui superiore a quello di «a». Il sentimento di valore che A attribuisce a «(3» è di per sé un'unità e non è più percettibile in esso la linea che separava il *quantum* di valore oggettivo dall'incremento soggettivo di valore. Soltanto il fatto che l'oggetto venga effettivamente scambiato, che sia cioè un prezzo e che costi un prezzo, traccia questa linea, determina cioè all'interno del suo *quantum* di valore soggettivo la parte che entra come controvalore oggettivo nella circolazione.

Un'altra osservazione ci dimostra, in modo analogo, come lo scambio non presupponga affatto una concezione che stabilisca un'eguaglianza oggettiva di valori. Se si osserva, infatti, il comportamento di scambio di un bambino, di una persona impulsiva o, per quanto si sa, anche di un uomo primitivo, ci si accorge che essi sono disposti a cedere qualsivoglia bene in loro possesso contro un oggetto che desiderano ardentemente in quel particolare momento, indipendentemente dal fatto che la valutazione comune, od essi stessi, riflettendo attentamente, possano giudicare il prezzo troppo elevato. Ciò non contraddice l'affermazione che ogni scambio debba risultare vantaggioso agli occhi del soggetto, perché l'intera azione dal punto di vista soggettivo *si colloca al di là della questione dell'uguaglianza o disuguaglianza degli oggetti di scambio*. L'idea che ogni scambio sia preceduto da una ponderazione tra sacrificio e guadagno e che ciò conduca se non altro a stabilire una equivalenza tra questi due elementi, è uno di quei postulati di tipo razionalistico che

risultano profondamente estranei a una corretta considerazione psicologica. Ciò richiederebbe un grado di oggettività nei confronti dei propri desideri del tutto inadeguata alla struttura psicologica alla quale abbiamo accennato. Lo spirito non educato o in preda alla passione non può staccarsi così dall'improvviso e momentaneo infiammarsi dei suoi interessi in modo da potere operare un confronto. In quel momento egli vuole una cosa sola e il dover cedere qualcosa in cambio non agisce nel senso di diminuire la soddisfazione del desiderio, in altre parole, non vale come un prezzo. Di fronte alla leggerezza con la quale individui infantili, inesperti, impulsivi, si appropriano «a qualsiasi prezzo» di ciò che desiderano in un istante particolare, appare più probabile che il giudizio di equivalenza sia una conseguenza dell'esperienza di un certo numero di operazioni di scambio condotte senza alcuna ponderazione. Il desiderio unilaterale che invade totalmente lo spirito deve innanzitutto trovare pace nel possesso dell'oggetto per poter poi consentire che altri oggetti vengano confrontati con esso. L'immenso divario che sussiste nell'animo incolto e incontrollato tra gli interessi immediati e momentanei e tutte le altre rappresentazioni e valutazioni rende possibile lo scambio prima ancora che si possa formare un giudizio sul valore, cioè un giudizio relativo al rapporto di quantità, di desideri diversi tra di loro. Il fatto che in presenza di concetti di valore sviluppati e di un grado elevato di autocontrollo il giudizio di equivalenza dei valori preceda lo scambio, non deve trarre in inganno sul fatto che è probabile che in questo come in altri casi il rapporto razionale si sia sviluppato soltanto da un rapporto che si muove dal punto di vista psicologico nella direzione contraria (anche all'interno della provincia dell'anima *nphq* 7)[xà<; è l'ultimo elemento, mentre cpóom è il primo) e che è l'esperienza dello scambio che nasce da impulsi puramente soggettivi ad illuminarci sul valore relativo delle cose.

Valore e prezzo.

Se il valore è quindi l'epigono del prezzo, ciò equivale ad affermare che entrambi devono avere la stessa grandezza. Mi riferisco qui alla considerazione precedente che nessun contraente paga in ogni singolo caso un prezzo che risulta troppo alto in circostanze date per la cosa che ottiene. Se, come nella poesia di Chamisso² il brigante costringe la vittima con la pistola puntata a vendergli orologio e anelli per tre soldi e solo a tali condizioni la vittima può aver salva la vita, le cose scambiate valgono veramente il prezzo pagato. Nessuno lavorerebbe per un salario di fame se non preferisse, nelle condizioni in cui si trova, questa remunerazione alla disoccupazione. L'apparenza del paradosso nell'affermazione dell'equivalenza tra valore e prezzo in ogni caso

individuale nasce soltanto dal fatto che vi vengono fatte rientrare concezioni relative all'equivalenza tra valore e prezzo che si collocano su un altro piano. Queste concezioni sono di due tipi: la stabilità relativa dei rapporti che determinano la maggior parte degli atti di scambio da un lato, e, d'altro lato, le analogie che fissano un rapporto di valore ancora indeterminato in base alla norma di rapporti già esistenti. In base a queste concezioni, ad un certo oggetto corrisponde, come equivalente nello scambio, questo o quell'altro oggetto di valore determinato. Questi due oggetti, o questa serie di oggetti, hanno lo stesso valore e se circostanze anormali ci costringessero a scambiare questo oggetto con controvalori di grado superiore o inferiore, allora valore e prezzo divergerebbero anche se, date le specifiche circostanze, la loro coincidenza fosse dimostrata nel caso singolo. Non dobbiamo dimenticare che l'equivalenza oggettiva e corretta tra valore e prezzo, che poniamo come norma in ogni singolo caso effettivo, vale soltanto in determinate condizioni storiche e tecniche e scompare non appena queste mutano. Tra la norma stessa e i casi singoli, che essa definisce come devianti o conformi, non sussiste in questo caso una differenza di qualità, ma, per così dire, soltanto una differenza di quantità. Lo stesso succede quando diciamo che un individuo, dotato di caratteristiche eccezionali in senso positivo o negativo, non è in realtà più un uomo. Questo concetto di uomo è soltanto un concetto medio che perderebbe il suo carattere normativo nel momento in cui la maggioranza degli uomini si collocasse al di sopra o al di sotto. In questo caso, il concetto generico di «umano» si modificherebbe corrispondentemente. Per capire ciò è necessario naturalmente liberarsi radicalmente da concezioni del valore profondamente radicate e del tutto giustificate sul piano della prassi. In condizioni di sviluppo più avanzate queste concezioni si collocano su due piani sovrapposti: l'uno, formato dalle tradizioni della società, dalla maggioranza delle esperienze, dalle esigenze che appaiono puramente logiche; l'altro, dalle costellazioni individuali, dalle esigenze del momento, dalle costrizioni dell'ambiente specifico. Di fronte al rapido cambiamento che si manifesta su quest'ultimo piano, noi non percepiamo la lenta evoluzione del primo e la sua formazione dalla sublimazione dell'altro, ed esso appare come effettivamente legittimo, come espressione di una proporzione oggettiva. Quando, nel caso di uno scambio, in presenza di circostanze particolari, le valutazioni del sacrificio e del guadagno grosso modo si equivalgono (altrimenti nessun soggetto, capace di valutazione comparativa, effettuerebbe lo scambio) e purtuttavia mettono in luce una discrepanza in relazione a criteri normativi di ordine generale, allora si parla di divaricazione tra valore e prezzo. Ciò si verifica in modo netto quando si realizzano due presupposti che compaiono, tra l'altro, quasi sempre insieme. Il primo presupposto indica che un'unica caratteristica di valore vale

come valore economico *tout court* e che due oggetti vengono riconosciuti come dotati dello stesso valore se si riscontra in essi lo stesso *quantum* di questo valore fondamentale; il secondo presupposto indica che una determinata 'proporzione tra due valori è stabilita a livello di dover essere, come esigenza morale e non soltanto oggettiva. L'idea che, per esempio, il 'vero rhòrmento di valore in tutti i valori sia il tempo di lavoro socialmente necessario oggettivato in essi, è stata utilizzata in entrambe le direzioni e offre quindi un metro di misura — direttamente o indirettamente utilizzabile — che fa oscillare il valore rispetto al prezzo sia verso il basso sia verso l'alto. Tuttavia, il concetto di questa misura uniforme del valore non spiega come mai la forza lavorativa stessa sia diventata un valore. Difficilmente potrebbe esserlo se non avesse creato la possibilità dello scambio incorporandosi in materiali diversi e dando luogo a prodotti differenti, o se la sua messa in opera non fosse avvertita come sacrificio che si compie in vista dell'ottenimento di un risultato. Anche la forza lavoro viene iscritta nella categoria del valore soltanto mediante la possibilità e l'effettività dello scambio, indipendentemente dal fatto che essa possa poi, all'interno di tale categoria, costituire il metro di misura degli altri contenuti di valore. La forza lavoro risulta quindi essere il contenuto di ogni valore, solo perché la sua forma in quanto valore si genera in una relazione di sacrificio e guadagno o di prezzo e valore (inteso qui in senso stretto). Nei casi di scostamento tra prezzo e valore, un contraente darebbe secondo questa teoria, un *quantum* di forza lavoro diretta e oggettivata contro un *quantum* minore della stessa, mentre altre circostanze — non rappresentabili in forza lavoro — sarebbero tali da indurlo ad effettuare comunque lo scambio, per soddisfare, ad esempio, un bisogno indilazionabile, oppure per ragioni di natura affettiva, per frode, per situazione di monopolio e simili. Anche in questo caso quindi persiste in un senso più ampio e soggettivo l'equivalenza tra valore e controvalore, mentre il criterio della forza lavoro incorporata, che permette la formazione di questa discrepanza, non si sottrae allo scambio per spiegare dal canto suo la genesi del suo carattere di valore.

La determinatezza qualitativa degli oggetti, che indica soggettivamente il fatto che vengano desiderati, non può mantenere la pretesa di costituire una grandezza di valore assoluta: è sempre e soltanto la relazione che si realizza nello scambio dei desideri tra di loro a trasformare gli oggetti di tali desideri in valori economici. Questa determinazione appare in modo più diretto nell'altro dei momenti che valgono come costitutivi del valore, cioè nel concetto di scarsità o rarità relativa. Lo scambio non è altro che il tentativo di migliorare le condizioni di privazione scaturenti dalla scarsità dei beni, cioè il tentativo di ridurre il più possibile il *quantum* soggettivo di privazione attraverso meccanismi di distribuzione del *quantum* di beni disponibile. Da ciò scaturisce

in primo luogo una correlazione di natura generale tra ciò che si chiama, in modo giustamente assai criticabile, il valore di scarsità e il valore di scambio. A questo punto assume maggiore rilevanza il rapporto in direzione opposta. Ho già rilevato come la scarsità dei beni difficilmente consentirebbe una loro valutazione, se non fossimo in grado di modificarla. Ma ciò è possibile unicamente in due modi: o con la cessione di forza lavoro, che aumenta oggettivamente la quantità di beni, o cedendo oggetti che già si posseggono, in modo tale che il soggetto, attraverso lo scambio di proprietà, fa cessare lo stato di scarsità dell'oggetto a quel punto più desiderato. Si può quindi affermare che la scarsità dei beni determina oggettivamente lo scambio in rapporto ai desideri orientati verso tali beni, ma che solo lo scambio, da parte sua, rende possibile che la scarsità assurga a momento di formazione del valore. È un errore di molte teorie del valore, assumere che, date certe condizioni di utilizzabilità e rarità dei beni, il valore economico, cioè il movimento di scambio, risulti come qualcosa di evidente, come la conseguenza concettualmente necessaria di tali premesse. Ciò è radicalmente sbagliato. Se quelle premesse fossero accompagnate da una forma di rinuncia di tipo estetico, o se conducessero soltanto a forme di lotta o di rapina — come è abbastanza spesso il caso — non si darebbe né la formazione di un valore economico, né una vita economica in generale.

L'etnologia ci ha rivelato la sorprendente arbitrarietà, instabilità e inadeguatezza dei concetti di valore nelle culture primitive non appena si tratta di qualcosa di diverso dai bisogni quotidiani più impellenti. Non c'è dubbio che ciò si verifica a causa — e in ogni caso in rapporto di interazione reciproca — del fenomeno dell'avversione dell'uomo primitivo per lo scambio. Vi sono molti motivi per spiegare tale avversione: l'uomo primitivo deve sempre temere di venir imbrogliato nello scambio, poiché è privo di un metro oggettivo e generale di misura dei valori; inoltre, il fatto che il prodotto del suo lavoro sia sempre individuale e rivolto ai propri bisogni fa sì che nello scambio egli si privi di una parte della sua personalità dando la possibilità alle forze del male di esercitare potere sulla propria persona. Forse l'avversione dell'uomo primitivo verso il lavoro deriva dalla stessa fonte. Anche in questo caso gli manca un sicuro metro di misura per commisurare lo scambio tra fatica e risultato, egli teme inoltre l'inganno della natura, la cui oggettività gli si contrappone in modo incalcolabile e terrificante prima che egli possa entrare con essa in un rapporto di scambio affidabile e regolato nel quale il suo stesso agire possa essere collocato nella distanza e nella categoria dell'oggettività. Il fatto che il suo comportamento rispetto all'oggetto sia immerso nella dimensione della soggettività gli fa apparire inappropriato lo scambio — con la natura o interindividuale — poiché lo scambio è associato alla oggettivazione

della cosa e del suo valore. Di fatto, è come se la prima presa di coscienza dell'oggetto in quanto tale implicasse una sensazione di angoscia, come se si provasse che con lo scambio una parte dell'Io venisse staccata da esso. Si forma così subito un'interpretazione mitologica e feticistica dell'oggetto — un'interpretazione che da un lato ipostatizza questa sensazione di angoscia, dando di essa l'unica spiegazione comprensibile per l'uomo primitivo, e dall'altro lato, la mitiga, rendendo umano l'oggetto e portandolo di nuovo in un rapporto di rappacificazione con la soggettività. Questa condizione spiega molti fenomeni. Dapprima la naturalità e la rispettabilità della rapina, dell'appropriazione violenta e non regolata di ciò che si desidera in quel momento. Anche molto dopo il tempo di Omero, la pirateria è considerata in molte regioni arretrate della Grecia una forma legittima di acquisizione, e la rapina violenta è vista presso certi popoli primitivi come più nobile dell'onesto pagamento. Anche quest'ultimo fenomeno è del tutto comprensibile: nello scambio e nel pagamento ci si sottomette ad una norma oggettiva nei confronti della quale la personalità forte e autonoma deve retrocedere e molto spesso essa non è affatto disposta a ciò. Per questo, le nature molto aristocratiche e volitive disdegnano lo scambio. Al contrario, lo scambio favorisce rapporti pacifici tra gli uomini, poiché essi riconoscono in esso un'oggettività e normatività intersoggettiva alla quale essi si sottopongono in modo uguale per tutti.

Vi è, come ci si può aspettare, una serie di fenomeni intermedi tra la pura soggettività del cambio di proprietà, rappresentato dal furto e dal dono, e la pura oggettività della forma dello scambio, in cui le cose vengono scambiate in base al medesimo *quantum* di valore contenuto in esse. Appartiene a questa categoria la tradizionale reciprocità del dono: molti popoli ritengono che si possa accettare un dono soltanto se lo si può ricambiare con un altro; è, per così dire, un modo indiretto e dilazionato per procurarselo. Questa caratteristica si trasferisce direttamente nello scambio quando esso si svolge, come spesso accade in Oriente, in modo tale che il venditore «dona» l'oggetto all'acquirente — ma guai a questi se non fa un «contro dono» corrispondente. Appartiene a questa specie anche il lavoro di cortesia riscontrabile in tutto il mondo: la collaborazione tra vicini o amici per assistenza reciproca in caso di lavori urgenti senza che ciò dia luogo a un compenso. È però consuetudine in questi casi ospitare con generosità coloro che prestano questo lavoro di cortesia e preparare per loro possibilmente una piccola festa; così, ad esempio, i Serbi dicono che soltanto gente benestante può permettersi di chiamare a raccolta un gruppo di lavoratori volontari di questo tipo. Ancor oggi in Oriente, e talora anche in Italia, non esiste il concetto di prezzo fisso che costituisce, per acquirente e venditore, un limite definito dei vantaggi

soggettivi. Ognuno vende tanto più caro e compra tanto più a buon mercato quanto può ottenere dalla contro-parte, lo scambio è unicamente un'azione soggettiva tra due persone il cui buon fine dipende soltanto dalla furbizia, dal desiderio, dalla testardaggine delle parti e non dall'oggetto e dal rapporto sovraindividuale fondato sul prezzo. Ma proprio in ciò consiste un affare — come mi spiegò un antiquario romano — che il venditore richiede troppo e il compratore offre troppo poco e in tale modo ci si avvicina gradatamente fino ad un punto accettabile per entrambi. Si vede qui chiaramente come l'elemento oggettivamente adeguato (cioè il prezzo) scaturisca dalla contrapposizione dei soggetti — l'intero processo appare intriso di condizioni tipiche di un'economia naturale che si insinuano in un'economia di scambio non ancora arrivata alle estreme conseguenze. Lo scambio esiste già, si stabilisce già un rapporto oggettivo tra valori, ma il processo attraverso il quale si svolge è del tutto soggettivo, il modo e le quantità dipendono esclusivamente dalla relazione delle qualità personali. In ciò consiste probabilmente anche il motivo ultimo della sopravvivenza di forme sacrali, di fissazione normativa, di garanzia attraverso forme tradizionali di pubblicità che contraddistingue il negozio di compravendita in tutte le culture premoderne. Si giunse così a quella forma di sovra-soggettività richiesta dalla natura dello scambio che non si era ancora in grado di identificare nel rapporto oggettivo tra gli oggetti stessi. Fino a quando lo scambio e l'idea che tra gli oggetti possa esistere qualcosa di simile all'equivalenza in termini di valore erano ancora fenomeni nuovi, non si sarebbe arrivati ad un accordo se esso avesse dovuto essere preso da due singoli individui tra di loro. Troviamo così ovunque e fino nel tardo Medioevo non soltanto la disposizione che le negoziazioni avvenissero in luogo pubblico, ma soprattutto precise determinazioni dei rapporti di scambio dei prodotti correnti, disposizioni alle quali nessuna coppia di contraenti poteva sottrarsi con patti privati. Questa oggettività è evidentemente di tipo meccanico ed esteriore e poggia su motivi e poteri esterni al singolo atto di scambio. Un'oggettività concretamente adeguata si libera da tale determinazione aprioristica e include nel calcolo la totalità delle circostanze particolari che non venivano rispettate in tale forma. Ma intenzione e principio sono i medesimi: la fissazione sovrasoggettiva del valore nello scambio che solo più tardi trovò un modo più oggettivo e immanente per esprimersi. Lo scambio effettuato da individui liberi e indipendenti presuppone una valutazione in base a criteri di misura intrinseci alla cosa stessa, pertanto nello stadio precedente lo scambio dev'essere fissato nel suo contenuto e questa fissazione deve essere garantita socialmente, altrimenti verrebbe a mancare qualsiasi punto di riferimento per la valutazione degli oggetti; lo stesso motivo spiega anche come mai il lavoro primitivo ha assunto ovunque direzioni e modi d'esecuzione socialmente

regolati, che mostrano anche in questo caso l'uguaglianza sostanziale tra scambio e lavoro, o, meglio, l'appartenenza dell'ultimo al primo come concetto di ordine superiore. I rapporti molteplici tra ciò che vale oggettivamente — in senso sia pratico che teorico — e il suo significato e riconoscimento sociale si manifestano spesso storicamente nel modo seguente: l'interazione sociale, la diffusione, la normazione dei rapporti garantiscono all'individuo quella dignità e solidità di contenuto di vita, che più tardi sono assicurati dal diritto oggettivo e dalla sua dimostrabilità. Il bambino, ad esempio, non crede ad ogni qualsiasi dato di fatto per motivi interiori ma perché ha fiducia nelle persone che glieli comunicano; non si crede a qualcosa, ma a qualcuno. Il nostro gusto dipende dalla moda, cioè dalla diffusione sociale di un modo di fare e di valutare, soltanto in seguito, abbastanza tardi, diventiamo capaci di valutazione autonoma dal punto di vista estetico. Si pone pertanto la necessità per l'individuo di espandersi al di là dei propri confini e di raggiungere in quest'espansione un sostegno e una solidità di natura sovraperonale, nel diritto, nella conoscenza, nella moralità intesi come potere della tradizione; al posto di questa normazione in un primo momento indispensabile che trascende il singolo soggetto, ma non ancora i soggetti in generale, emerge gradualmente una normazione fondata sulla conoscenza della realtà e sulla accettazione di norme ideali. Ciò che è al di fuori di noi e che serve al nostro orientamento, assume la forma più facilmente accessibile del genericamente sociale, prima di porsi di fronte a noi come determinatezza oggettiva della realtà e delle idee. In questo senso, che caratterizza in modo diffuso lo sviluppo culturale, lo scambio è originariamente oggetto di determinazione sociale fino a quando gli individui non conoscono sufficientemente gli oggetti e la loro valutazione per fissare essi stessi di volta in volta le ragioni di scambio. Si potrebbe ritenere a questo punto che i prezzi socialmente e legalmente regolati, ai quali usa uniformarsi la circolazione in tutte le culture primitive, non possano essere che il risultato di innumerevoli precedenti atti di scambio che si sono realizzati in un primo momento tra individui in forma singolare e non ancora regolati. Ma questa obiezione non ha maggior fondamento dell'opinione che ritiene che la lingua, le tradizioni, il diritto, la religione, in breve tutte le forme di vita fondamentali le quali si formano e dominano nel gruppo inteso come totalità, si possano spiegare soltanto come scoperte di singoli individui, mentre esse sono sicuramente sorte sin dall'inizio come formazioni interindividuali, come interazioni tra i singoli e i gruppi in modo tale che non si può attribuire la loro origine ad alcun individuo. Ritengo piuttosto del tutto plausibile che la forma che ha preceduto lo scambio regolato socialmente non sia stata lo scambio individuale, ma una forma di cambiamento di proprietà che era tutt'altro che uno scambio; cioè la rapina. Lo

scambio interindividuale non sarebbe così altro che un trattato di pace, e scambio e scambio socialmente regolato sarebbero così sorti come un fatto unitario. Un'analogia potrebbe essere riscontrata in quei casi in cui il ratto delle donne abbia preceduto il trattato di pace esogamico, che fonda e regola l'acquisto e lo scambio delle donne. La forma di matrimonio così introdotta, nuova in linea di principio, viene immediatamente fissata in una forma che risulta vincolante per l'individuo. Non è necessario che ci siano stati in precedenza liberi contratti dello stesso tipo tra i singoli; al contrario, contemporaneamente all'affermarsi di questo tipo di contratto, nasce una forma di regolamentazione sociale. È un pregiudizio quello di ritenere che ogni rapporto regolato socialmente si debba esser sviluppato storicamente da un rapporto di uguale contenuto, ma presente soltanto in forma individuale e non regolata socialmente. Ciò che lo ha preceduto può essere invece stato lo stesso contenuto in una forma di rapporto di tipo completamente diverso. Lo scambio supera le forme soggettive d'appropriazione di proprietà altrui, il furto e il dono — in modo del tutto analogo, i doni al capo e le ammende da lui imposte sono le premesse dell'imposizione fiscale — e incontra su questa strada, come prima alternativa sovrasoggettiva, la regolamentazione sociale che a sua volta prepara l'oggettività in senso concreto; l'oggettività, che è l'essenza dello scambio, cresce parallelamente a questa normazione sociale nello scambio libero tra individui.

Da tutto ciò risulta che lo scambio è una formazione sociologica *sui generis*, una forma e funzione originaria della vita interindividuale che non deriva come conseguenza logica da quelle caratteristiche qualitative e quantitative delle cose che noi chiamiamo utilità e rarità. Al contrario, entrambe queste caratteristiche sviluppano piuttosto il loro significato in termini di formazione del valore soltanto nella condizione dello scambio. Nei casi in cui lo scambio, inteso come sacrificio di un oggetto allo scopo di acquisirne un altro, è escluso per una qualsiasi ragione, la rarità dell'oggetto desiderato non lo trasforma di per sé in valore economico, fino a quando la possibilità di quella relazione non si ripresenta. — Il significato dell'oggetto per l'individuo consiste sempre soltanto nel suo essere desiderato, e la sua utilità per noi dipende dalle caratteristiche qualitative e, se è in nostro possesso, nel rapporto positivo verso l'oggetto è del tutto indifferente, alla luce di questo significato, se esistano molti, pochi o nessun altro esemplare dello stesso tipo. (Non considero qui i casi in cui la stessa rarità risulta essere una caratteristica qualitativa che ci rende desiderabile l'oggetto come nel caso di vecchi francobolli, curiosità, antichità senza valore estetico o storico e simili). La percezione della differenza, che è necessaria affinché possa esserci godimento nel senso più stretto della parola, può essere inoltre condizionata dalla rarità

dell'oggetto, cioè dal fatto che esso non può essere goduto comunque e in qualsiasi momento. Ma questa condizione interna, psicologica, del godimento non si traduce in pratica, non fosse altro perché essa non dovrebbe portare al superamento, ma al contrario alla perpetuazione e, addirittura, alla accentuazione della rarità e ciò, in base all'esperienza, invece non si verifica. Ciò che ci interessa qui dal punto di vista pratico, è, oltre al godimento diretto che dipende dalla qualità delle cose, il modo attraverso il quale si giunge al godimento. Se questa via è lunga e difficile e passa attraverso sacrifici, pazienza, delusioni, lavoro, scomodità, rinunce, ecc., diciamo che l'oggetto è «raro». Si può esprimere ciò direttamente in questi termini: le cose non sono difficili da raggiungere perché sono rare, ma sono rare perché sono difficili da raggiungere. L'inflessibile dato di fatto esteriore che disponiamo di una quantità limitata di certi beni per soddisfare tutti i nostri desideri, sarebbe di per sé insignificante. Vi sono molte cose oggettivamente rare che non lo sono in senso economico; l'esserlo in questo senso dipende unicamente dalla quantità di energia, pazienza, dedizione necessaria per acquisirle attraverso lo scambio — sacrifici che naturalmente presuppongono il desiderio dell'oggetto. La difficoltà dell'acquisizione, la grandezza cioè del sacrificio da offrire nello scambio, costituisce il momento peculiare di formazione del valore, la rarità determina soltanto l'aspetto esteriore, l'oggettivazione nella forma della quantità. Si sorvola spesso sul fatto che la rarità in quanto tale non è altro che una determinazione negativa che caratterizza un essere attraverso un non-essere. Il non-essere peraltro non può essere un momento efficace, ogni conseguenza positiva deve scaturire da una determinazione e da una forza positiva di cui la determinazione negativa è soltanto l'ombra. Queste energie concrete sono evidentemente soltanto quelle impegnate nello scambio. Non si deve credere che con ciò venga minimizzato il carattere di concretezza di queste forze, poiché esso non è in questo caso attaccato al singolo individuo in quanto tale. La relatività tra le cose assume la caratteristica singolare di superare il caso singolo, di sussistere unicamente in riferimento alla pluralità in quanto tale, pur non essendo una pura generalizzazione ed astrazione concettuale.

Anche in ciò si esprime il profondo rapporto tra relatività e socializzazione, che costituisce la dimostrazione più diretta della relatività in relazione al materiale umano: la società è la formazione che trascende il singolo, ma che non è astratta. Essa sottrae alla storia l'alternativa di realizzarsi o soltanto negli individui o soltanto in generalità astratte; essa è un'entità generale che ha contemporaneamente vitalità concreta. Da ciò deriva il significato unico dello scambio per la società come realizzazione storico-economica della relatività delle cose: esso innalza la singola cosa e il suo significato per il singolo uomo

dalla sua singolarità non nella sfera dell'astratto, ma nella sfera vitale dell'interazione che è, nello stesso tempo, il sostrato del valore economico. Per quanto attentamente si possa considerare un oggetto dal punto di vista delle sue caratteristiche intrinseche, non vi si troverà il valore economico, dato che questo consiste soltanto nel reciproco rapporto di interazione che si instaura tra più oggetti sulla base di tali caratteristiche in modo tale che ogni oggetto condiziona l'altro e gli restituisce il significato che da quest'altro ha ricevuto.

III.

Prima di sviluppare il concetto di moneta come culmine ed espressione più pura del concetto di valore economico, è necessario porre quest'ultimo in un'immagine del mondo definita in linea di principio, per poter cogliere in essa il significato filosofico della moneta. Infatti, soltanto quando la formula del valore economico procede parallelamente ad una formula del mondo, il più alto stadio di realizzazione che essa raggiunge può pretendere di contribuire ad interpretare l'esistenza stessa, al di là della sua manifestazione immediata, o, meglio, proprio in essa.

Il valore economico in una visione relativistica del mondo.

Siamo soliti organizzare le prime impressioni che ci offre un oggetto separando una sua sostanza permanente ed essenziale dai suoi movimenti, colorazioni, destini, la cui presenza o assenza lascia immutata la solidità della sua essenza. Questa articolazione del mondo in nuclei persistenti di fenomeni passeggeri e in determinazioni casuali di portatori costanti si trasforma nella contrapposizione tra l'assoluto e il relativo. Così, come crediamo di sentire in noi un essere psichico, la cui esistenza e carattere trova in sé il proprio centro, un'ultima istanza, indipendente da tutto ciò che non è essa stessa e separata nettamente da quei nostri pensieri, vissuti e sviluppi che diventano reali o misurabili soltanto in rapporto con altri — così ricerchiamo nel mondo sostanze, grandezze e energie, il cui essere e significato sia fondato soltanto in esse e le distinguiamo da tutte le esistenze e determinazioni relative che sono quel che sono soltanto per mezzo di confronti, tangenze e reazioni di altre. La direzione, nella quale si sviluppa questa contrapposizione, è condizionata dalla nostra disposizione fisico-psichica e dal suo rapporto con il mondo. Per quanto, movimento e quiete, attività verso l'esterno e concentrazione verso l'interno possano essere correlati nella nostra esistenza tanto da trovare importanza e significato soltanto in rapporto reciproco — noi sentiamo pur sempre un lato di

queste contrapposizioni, la quiete, la sostanza, la solidità intrinseca dei nostri contenuti esistenziali come ciò che ha veramente valore, come definitivo rispetto al mutevole, inquieto, esteriore. Non è altro che un'estensione di questa tendenza il fatto che il pensiero avverta generalmente come proprio compito di isolare l'elemento fisso e affidabile dietro le manifestazioni effimere dei fenomeni, gli alti e bassi dei movimenti, per condurci dalla dipendenza reciproca all'autosufficienza, a ciò che trova in noi stessi il proprio fondamento. Conquistiamo così i punti fissi che ci orientano nel caos dei fenomeni e che costituiscono la controfigura oggettiva di ciò che ci rappresentiamo come dotato di valore e definitivo. La luce, per prendere le mosse dagli esempi più esteriori di questa tendenza, è concepita come sostanza ineffabile, che emana dai corpi, il calore come materia, la vita corporea come attività di spiriti vitali concreti, i processi psichici come portati da una particolare sostanza dell'anima; le mitologie, che pongono dietro il tuono un'entità tonante, al di sotto della terra una solida struttura, affinché essa non cada, nelle costellazioni spiriti che le fanno girare in orbite fisse, cercano ugualmente una sostanza nelle determinazioni e nei movimenti percepiti che non sia solo legata ad essi, ma che sia la forza efficace che li produce. Si cerca qualcosa di assoluto al di là dei semplici rapporti tra le cose, della loro casualità e temporalità: modi di pensare primitivi non si danno ragione dello sviluppo, dell'andare e venire di tutte le forme terrene in elementi corporei e spirituali. Ogni essere vivente rappresenta per essi un pensiero di creazione immutabile. Le istituzioni, le forme di vita, le valutazioni sono state da sempre, assolutamente, così come sono adesso. I fenomeni del mondo non valgono soltanto per l'uomo e per la sua organizzazione, ma essi sono di per sé così, come noi li rappresentiamo. In breve, la prima tendenza del pensiero, con cui esso crede di incanalare il disordinato flusso delle impressioni in un letto tranquillo e di scoprire una struttura solida nelle sue fluttuazioni, si indirizza alla sostanza e all'assoluto, di fronte al quale i singoli processi e le singole relazioni sono ridotti ad uno stadio provvisorio, che può essere superato attraverso il conoscere.

Aspetti epistemologici di una visione relativistica del mondo.

Gli esempi riportati indicano che questo movimento è diventato di nuovo reversibile. Dopo che quasi tutte le culture hanno assistito a sporadici accenni in questa direzione, si può considerare come indirizzo fondamentale della scienza moderna il fatto che essa intenda i fenomeni non più attraverso o come sostanze particolari, ma come movimenti i cui agenti risultano allo stesso tempo sempre più privi di qualità definite; che essa cerchi di esprimere le

qualità delle cose come determinazioni quantitative, quindi relative; che essa indichi al posto della stabilità assoluta delle formazioni organiche, fisiche, etiche, sociali, uno sviluppo senza sosta dove ogni elemento occupa un posto limitato da determinarsi soltanto in base al rapporto con ciò che lo precede e ciò che lo segue; che essa rinunci all'essenza in sé delle cose e si accontenti di determinare i rapporti tra le cose e il nostro spirito, considerati dal punto di vista di quest'ultimo. Che l'apparente fissità della terra non sia soltanto un movimento complesso, ma che la sua posizione nell'universo intero consista puramente in un rapporto di reciproca interazione con altre masse di materia costituisce un caso molto semplice, ma molto illuminante, del passaggio dalla stabilità e assolutezza dei contenuti del mondo alla dissoluzione degli stessi in movimenti e relazioni.

Tutto ciò, anche se portato alle estreme conseguenze, pare permettere, anzi pretendere, l'esistenza di un punto fisso, di una verità assoluta. L'attività conoscitiva stessa, infatti, che produce tale dissoluzione, pare sottrarsi da parte sua al flusso dell'eterno sviluppo e alla determinatezza puramente comparativa dei suoi singoli contenuti. La dissoluzione della oggettività assoluta dei contenuti conoscitivi in tipi di rappresentazione validi soltanto per il soggetto umano, presuppone che esistano da qualche parte punti ultimi, che non sono ulteriormente derivabili; il flusso e la relatività dei processi psichici non può intaccare quei presupposti e quelle norme, in base alle quali decidiamo se le nostre conoscenze hanno veramente questo oppure un altro carattere; la derivazione puramente psicologica, nella quale vengono dissolte tutte le conoscenze assolutamente oggettive, richiede tuttavia l'esistenza di determinati assiomi che non possono avere a loro volta un significato puramente psicologico se non si vuol cadere in un circolo vizioso. Questo non è soltanto un punto della massima importanza per la visione generale delle cose su cui si basa tutto ciò che segue, ma esso è così esemplare anche per tanti aspetti particolari di esse da richiedere una considerazione più precisa.

La verità di una proposizione qualsiasi può senza dubbio venir riconosciuta soltanto in base a criteri certi fin dall'inizio e formulati in termini generali al di là del caso specifico; questi criteri possono essere circoscritti a singoli campi e derivare a loro volta la propria legittimazione da criteri ancora superiori in modo tale che ne risulti una serie ordinata gerarchicamente di conoscenze nella quale ogni elemento è valido soltanto alle condizioni poste da un altro. Solo che questa serie, per non aleggiare nel vuoto, anzi addirittura per essere possibile, deve collegarsi a un motivo finale, a un'istanza suprema che legittimi tutti gli elementi successivi, senza aver essa stessa bisogno di legittimazione. Questo è lo schema nel quale la nostra conoscenza concreta deve integrarsi e che lega tutti i condizionamenti e i momenti di relatività ad un sapere non più

condizionato. Però, non possiamo mai sapere quale sia questa conoscenza assoluta. Il suo vero contenuto non è mai determinabile con la stessa sicurezza che sussiste in merito alla sua esistenza in linea di principio, per così dire, formale, perché il processo di dissoluzione in principi superiori, il tentativo di derivare ulteriormente ciò che è stato finora considerato ultimo e definitivo non può mai arrivare alla fine. Quale che sia la proposizione che riteniamo di aver trovato come ultima e definitiva, posta al di sopra della relatività di tutte le altre, rimane la possibilità di riconoscere che anch'essa è solo relativa e condizionata da una superiore; questa possibilità è una sfida positiva che la storia del sapere ha realizzato infinite volte. Il conoscere deve pure avere da qualche parte un fondamento assoluto; dove sia questo fondamento, però, non lo possiamo mai determinare definitivamente e dobbiamo perciò, per non arrivare a conclusioni dogmatiche, considerare ogni punto raggiunto per ultimo come se fosse il penultimo.

L'insieme delle conoscenze non viene in questo modo assolutamente tinto di scetticismo, il fraintendimento che confonde relativismo con scetticismo è grossolano tanto quanto attribuire scetticismo a Kant per il fatto di aver considerato le categorie di spazio e tempo come condizioni della nostra esperienza. Bisogna naturalmente valutare entrambi i punti di vista, se si ritiene che il loro opposto fornisca l'immagine incondizionatamente corretta della realtà, in modo che ogni teoria che neghi questa immagine appaia come alterazione della «realtà». Se il concetto di relativo è costruito in modo da postulare logicamente un assoluto, non si può evidentemente eliminare quest'ultimo senza contraddizione. Il proseguimento della nostra analisi mostrerà proprio come non ci sia bisogno di un assoluto come correlativo concettuale alla relatività delle cose; questa pretesa è più che altro un trasferimento di rapporti empirici su ciò che sta innanzitutto alla base di qualsiasi empiricità — si verifica in questo caso un «rapporto» tra due elementi che sono di per sé al di là di esso e risultano pertanto «assoluti». Se si ammette per ora che il nostro conoscere possa disporre in qualche luogo di una norma assoluta, di un'ultima istanza legittimata solo da se stessa, e che però il contenuto di questa debba rimanere per effetto del progredire delle nostre conoscenze in una condizione di flusso continuo, in modo che ogni contenuto momentaneamente raggiunto ne indichi un altro, ancora più profondo e più adeguato allo scopo — questo non è scetticismo più di quanto non lo sia il fatto, generalmente accettato, che tutti gli eventi naturali ubbidiscono in ogni caso a norme senza eccezione e che però tali norme sono sottoposte a continua correzione, che i contenuti a noi accessibili di tale normatività sono sempre storicamente determinati e che esse mancano di quel carattere di absolutezza implicito nel concetto generale. Analogamente questi presupposti ultimi di una

conoscenza conchiusa non possono valere come veri soltanto in modo condizionato, soggettivo o relativo, però lo può e lo deve ogni singolo presupposto che si presenti a noi in ogni momento particolare come realizzazione di questa forma.

La costruzione di dimostrazioni che risalgono all'infinito.

Che ogni rappresentazione sia in questo modo vera soltanto in rapporto con un'altra, anche quando il sistema ideale del conoscere, spostato per noi all'infinito, dovesse contenere una verità libera da questo condizionamento, ciò indica un relativismo del nostro comportamento che vale in modo analogo in altri campi. È possibile che vi siano norme pratiche che regolano le forme di società umane le quali, riconosciute da uno spirito sovraumano, potrebbero valere come diritto assoluto ed eterno. Questo dovrebbe essere una *causa sui* dal punto di vista giuridico, dovrebbe, cioè, disporre di una legittimazione interna, perché nel caso questa legittimazione derivasse da una legislazione superiore, quest'ultima, e non la prima, varrebbe come determinazione giuridica assoluta, valida a tutte le condizioni. Non esiste, di fatto, un solo contenuto normativo che possa pretendere immutabilità eterna, ognuno ha, piuttosto, una validità temporale che gli è attribuita dalle circostanze storiche e dal loro mutamento. Se l'emanazione della norma è legittima e non arbitraria, il contenuto della norma deriva la propria validità da una norma giuridica preesistente nella quale l'accantonamento di un vecchio contenuto normativo trova lo stesso fondamento giuridico della sua validità attuale. Ogni sistema di norme contiene quindi in sé le forze — non soltanto interne ma anche giuridicamente ideali — per il suo stesso mutamento, per la sua estensione o abrogazione, in modo tale che, ad esempio, la legge che trasferisce il diritto di legiferare al Parlamento, non determina soltanto la legittimità di una legge A, che elimina una legge B promulgata dallo stesso Parlamento, ma rende legittimo anche l'atto con cui il Parlamento rinuncia al proprio diritto di legiferare in favore di un'altra istanza. Visto dall'altro lato, ciò significa che ogni legge diventa valida in quanto tale soltanto mediante il rapporto con un'altra legge, e non di per sé. Come ogni nuovo, per quanto rivoluzionario, contenuto di conoscenza può essere dimostrato soltanto in base ai contenuti, agli assiomi e ai metodi dello stato di conoscenza precedente — anche se si deve ammettere l'esistenza di una verità prima non dimostrabile e la cui certezza autosufficiente ci sarà per sempre preclusa — così ci manca un diritto in sé conchiuso, anche se l'idea di tale diritto aleggia sulla serie delle varie norme giuridiche relative, ognuna delle quali trova in un'altra la propria legittimazione. Certamente, anche la nostra conoscenza riposa su assiomi

primi, non dimostrabili in ogni momento dato, senza i quali non si potrebbe arrivare alle serie relative delle dimostrazioni derivate; tali assiomi peraltro non posseggono la dignità logica dell'essere dimostrati, essi non sono per noi veri nello stesso senso di ciò che invece è dimostrato, e il nostro pensiero si ferma ad essi come punti estremi soltanto finché non può procedere verso qualcosa di più elevato che dimostri poi, dal suo canto, ciò che era stato finora considerato assiomatico. Esistono, corrispondentemente, stadi pre-nominativi assoluti e relativi, in cui un diritto empirico nasce dalla forza o da altri motivi. Tale diritto, però, non si afferma legalmente; vale sì come legge, dal momento che esiste, ma che ci sia non costituisce fatto legale; gli manca la dignità di ciò che si basa sulla legge. Di fatto, è aspirazione di ogni potenza che impone tale diritto illegale, trovare o simulare una qualsiasi forma di legittimazione, cioè derivarlo da un diritto già esistente — un omaggio a quel diritto assoluto che sta al di là di tutto ciò che è relativo senza venirne mai sopraffatto, ma che è simbolizzato ai nostri fini soltanto nella forma della continua derivazione di ogni prescrizione legale attuale da una legge precedente.

Se questo regresso all'infinito non costringesse la nostra conoscenza ad essere conoscenza condizionata, forse altre forme avrebbero lo stesso effetto. Se la verifica di una proposizione avviene risalendo ai suoi fondamenti e da questi di nuovo ai loro, ci si accorge spesso che la verifica è possibile soltanto, cioè è verificabile a sua volta, se si presuppone che la prima proposizione da verificare è già verificata. Se ciò vale per una deduzione determinata, la quale risulta illusoria in quanto implica un ragionamento circolare, tanto meno è impensabile che la nostra conoscenza nel suo complesso non venga imbrigliata nella stessa circolarità. Se si pensa al numero immenso di premesse costruite le une sulle altre fino all'infinito da cui dipende ogni conoscenza di contenuto determinato, non sembra assolutamente esclusa la possibilità che la dimostrazione della proposizione A avvenga mediante la proposizione B, questa a sua volta mediante la verità di C, D, E, ecc. le quali a loro volta possono essere dimostrate solo se la proposizione A è vera. La catena dell'argomentazione C, D, E, ecc. deve essere sufficientemente lunga, in modo tale che il ritorno al punto di partenza non diventi consapevole. Analogamente, la grandezza della terra nasconde allo sguardo immediato la sua forma sferica dando l'illusione di poter procedere all'infinito su di essa in direzione lineare. Il nesso, che presupponiamo nella nostra conoscenza del mondo, e cioè che si possa arrivare per deduzione da ogni punto ad ogni altro punto, sembra rendere plausibile tale conclusione. Se non vogliamo una volta per tutte fermarci dogmaticamente su una verità che non richieda per sua natura di essere dimostrata, è facile ritenere questa forma di prova reciproca come la forma fondamentale della conoscenza, pensata come chiusa in sé. Il conoscere

è pertanto un processo liberamente fluttuante, i cui elementi determinano la loro posizione reciproca, così come le masse della materia si determinano reciprocamente grazie al peso; la verità è al pari di questo un concetto relativo. Che la nostra visione del mondo «aleggi nell'aria» è più che giustificato, dato che il nostro mondo fa lo stesso. Non si tratta qui di coincidenza casuale di parole, ma di identificazione di un nesso fondamentale. La necessità propria del nostro spirito di conoscere la verità mediante prove, sposta all'infinito la possibilità di conoscere, oppure si muove in circolo nel senso che una proposizione è vera soltanto in rapporto ad un'altra, e quest'altra infine soltanto in rapporto alla prima. La totalità del conoscere sarebbe così altrettanto poco «vera» di quanto la totalità della materia è pesante; le proprietà, che non si potrebbero attribuire senza contraddizione al tutto, varrebbero soltanto nel rapporto delle parti tra di loro.

Questa reciprocità, nella quale gli elementi interni di conoscenza garantiscono l'un l'altro il significato di verità, pare essere sorretta nel suo complesso da un ulteriore elemento di relatività che sussiste tra gli interessi pratici e teorici della nostra vita. Siamo convinti che tutte le rappresentazioni dell'essere sono funzioni di una particolare organizzazione fisico-psichica, che non lo riflettono in ogni caso meccanicamente. Piuttosto, le immagini del mondo dell'insetto con i suoi occhi sfaccettati, dell'aquila la cui vista ha un'acutezza che non ci possiamo quasi immaginare, dell'anguilla delle grotte con i suoi occhi retratti, la nostra stessa immagine, così come le innumerevoli altre, devono essere profondamente diverse, per cui se ne conclude direttamente che nessuna di esse riproduce il contenuto extra-psichico delle cose nella sua vera e propria oggettività. E tuttavia, tali rappresentazioni, per quanto caratterizzate negativamente, sono pur sempre il presupposto, il materiale e la guida del nostro agire pratico in quanto con esso ci mettiamo in contatto con il mondo, così come esso sussiste in modo relativamente indipendente dalla nostra rappresentazione soggettivamente determinata. Ci attendiamo da esso determinate reazioni al nostro agire ed esso ce le fornisce, per lo meno a grandi linee, in modo corretto, cioè per noi utile, così come le fornisce agli animali, il cui comportamento è determinato da immagini dello stesso mondo completamente divergenti. È un fatto di estrema rilevanza che azioni intraprese in base a rappresentazioni, che non corrispondono certamente all'essere oggettivo, ottengono risultati di calcolabilità, adeguatezza allo scopo e precisione che non potrebbero essere maggiori nel caso disponessimo di una conoscenza del vero essere di tali condizioni oggettive, mentre altre azioni, cioè quelle che sono orientate in base a rappresentazioni «sbagliate», si risolvono per noi in veri e propri danneggiamenti. E, del resto, anche gli animali soggiacciono a rappresentazioni false e ad errori correggibili.

Cosa può ora significare «la verità», che è per questi e per noi qualcosa di contenuto completamente diverso, che non corrisponde tra l'altro alla realtà oggettiva, e che conduce malgrado ciò così sicuramente alle conseguenze desiderate, come se invece ciò fosse proprio il caso? Ciò, mi pare, può essere spiegabile soltanto in base alla seguente ipotesi. La diversità di organizzazione richiede che ogni specie si comporti in pratica al fine di sopravvivere e raggiungere i propri scopi vitali fondamentali in un modo specifico diverso dalle altre specie. Se un'azione, guidata e determinata da un costrutto di rappresentazione, produce conseguenze utili per il soggetto, ciò non dipende in ogni caso dal contenuto della rappresentazione, sia che corrisponda o meno all'oggettività assoluta. Dipenderà piuttosto unicamente dal tipo di risultato al quale tale rappresentazione conduce, intesa questa come processo reale all'interno dell'organismo, in cooperazione con le altre forze fisico-psichiche e in vista delle particolari esigenze vitali dell'organismo. Se ora affermiamo che l'uomo agisce conservando e sviluppando la vita soltanto in base a rappresentazioni vere, mentre produce effetti distruttivi in base a rappresentazioni false, che cosa può significare la «verità» (che è per ogni essere fornito di intelletto diversa nel contenuto e per nessuno copia esatta delle cose in sé) se non quella rappresentazione che conduce, in connessione all'intera organizzazione particolare della specie, alle sue forze e ai suoi bisogni, a conseguenze utili? La verità non è originariamente utile, perché è vera, ma l'opposto. Noi attribuiamo dignità di verità a quelle rappresentazioni che agiscono in noi come forze o movimenti reali, e che ci inducono ad un comportamento utile. Pertanto, vi sono in linea di principio tante verità diverse quante organizzazioni ed esigenze di vita in linea di principio diverse. La stessa immagine sensibile che costituisce verità per l'insetto, non lo sarebbe evidentemente per l'aquila; perché proprio ciò in base a cui l'insetto agisce in modo adeguato allo scopo in rapporto alle sue costellazioni interne e esterne, condurrebbe l'aquila, in rapporto alle proprie costellazioni, ad azioni prive di senso e distruttive. Queste conoscenze non mancano di stabilità normativa; ogni essere capace di rappresentazioni possiede una «verità» fissata in linea di principio che la rappresentazione singola può cogliere o mancare a seconda dei casi; la legge di gravitazione rimane «vera» sia che la riconosciamo o meno, mentre essa non sarebbe vera per esseri dotati di un'altra concezione spaziale, di altre categorie di pensiero e di altri sistemi di numerazione. Il contenuto rappresentativo che è «vero» per noi possiede la struttura particolare di essere completamente dipendente dal nostro essere — in quanto non condiviso con nessun altro essere — e completamente indipendente, invece, dalla sua realizzazione fisica.

Quando da un lato è dato l'essere con la sua costituzione e i suoi bisogni e

dall'altro un essere oggettivo, ciò che è verità per questo essere risulta idealmente fissato. Essa indica quali sono le prospettive favorevoli per quell'essere determinato, in modo da realizzare una selezione all'interno dei processi psicologici dell'essere in questione: quelli utili si fissano nei modi normali della selezione e formano nel loro complesso il mondo «vero» delle rappresentazioni. In effetti non abbiamo altro criterio definitivo per stabilire la verità di una rappresentazione dell'essere, se non il fatto che le azioni intraprese in base a tale rappresentazione danno le conseguenze desiderate. Quando queste rappresentazioni si sono solidificate come costantemente adeguate allo scopo attraverso questo processo di selezione, cioè coltivando determinati modi di rappresentazione, esse formano tra di loro un regno di teoria che determina per ogni nuova rappresentazione, in base a criteri interni, la sua inclusione oppure la sua esclusione. Lo stesso accade per le proposizioni della geometria che sono costruite l'una in rapporto all'altra in base a una rigida autonomia interna, mentre gli assiomi e le norme di metodo, che rendono possibile tale costruzione e l'intero campo, non possono esse stesse venir dimostrate in base ai criteri della geometria. L'intero complesso della geometria non è quindi valido nello stesso senso in cui lo sono le sue proposizioni. Mentre queste sono dimostrabili al suo interno, l'una per mezzo dell'altra, l'intero campo vale soltanto in relazione a qualcosa posto al di fuori di esso: alla natura dello spazio, al tipo della nostra percezione, al rigore delle nostre norme di pensiero. Le nostre conoscenze singole possono quindi sostenersi a vicenda, nel momento in cui norme e fatti, una volta determinati, diventano la base per dimostrarne altri, ma la totalità di queste norme è valida soltanto in rapporto a determinate organizzazioni fisico-psichiche, alle loro condizioni di esistenza e alle necessità di promuovere il loro agire.

L'oggettività della verità, così come quella del valore, vista come relazione tra elementi soggettivi.

Il concetto di verità, inteso come rapporto di rappresentazioni tra di loro e non come qualità assoluta di una qualsiasi di esse, si conferma infine anche rispetto al singolo oggetto. Conoscere un oggetto, significa, così afferma Kant, realizzare unità nella molteplicità delle percezioni. Dal materiale caotico della nostra rappresentazione del mondo, dal flusso continuo delle impressioni ne isoliamo alcune come appartenenti l'una all'altra e le raggruppiamo in unità che chiamiamo poi «oggetti». Quando abbiamo raccolto la totalità delle impressioni, da raccogliere a unità, allora possiamo dire di conoscere un oggetto. Cosa altro può significare questa unità se non l'appartenenza funzionale e reciproca di quelle singole impressioni e percezioni? L'unità degli

elementi non è qualcosa al di fuori degli elementi stessi, se non la forma del rapporto di appartenenza in essi permanente e soltanto da essi rappresentata. Se riconosco l'oggetto zucchero come tale collegando ad unità le impressioni di bianco, duro, dolce, cristallino che passano per la mia mente, ciò significa che io rappresento questi contenuti percettivi come uniti uno all'altro, che sussiste tra di loro, date queste condizioni, un rapporto particolare, cioè un rapporto di interazione, che un aspetto esiste a questo punto e in questo contesto, perché ne esiste un altro e così via, reciprocamente. Come l'unità del corpo sociale o il corpo sociale come unità indica soltanto le forze di attrazione e coesione degli individui esercitate reciprocamente, un rapporto puramente dinamico tra esse, così l'unità del singolo oggetto, la conoscenza del quale consiste nella rappresentazione mentale dello stesso, non è altro che un'interazione tra gli elementi che entrano nella percezione dello stesso. Anche in ciò che chiamiamo «verità» di un'opera d'arte, il rapporto dei suoi elementi tra di loro potrebbe essere molto più importante, rispetto al rapporto con il suo oggetto, di quanto generalmente non si creda. Se prescindiamo dal ritratto, dove il problema si complica per la natura puramente individuale del soggetto, singoli frammenti di opere d'arte figurativa o letteraria, non danno un'impressione di vero o falso, esse si trovano al di là di questa categoria, fino a quando restano isolate. Visto dall'altro lato, l'artista è libero per quanto riguarda gli elementi iniziali da cui l'opera d'arte prende le mosse; gli elementi aggiuntivi ulteriori risultano pre-determinati soltanto quando egli ha scelto un carattere, uno stile, un elemento di colore o forma, un certo tono.. Questi nuovi elementi devono ora soddisfare le aspettative suscitate da quelli che sono stati fissati in precedenza, i quali possono essere del tutto fantastici, casuali e irreali, a piacere. Nella misura in cui l'intera costruzione cresce in modo armonico e consistente, l'insieme produrrà una sensazione di «verità intrinseca», indipendentemente dal fatto che un qualsiasi singolo elemento corrisponda o meno ad una realtà ad esso esterna e soddisfi o meno la pretesa di «verità» nel senso ordinario e sostanziale del termine. La verità di un'opera d'arte significa che essa, nella sua totalità, mantiene la promessa che una sua parte ci ha dato spontaneamente — una qualsiasi parte, dato che proprio il rapporto di corrispondenza reciproca tra le parti attribuisce ad ognuna la qualità di verità. Anche nella variante particolare della produzione artistica, la verità è quindi un concetto relativo, essa si realizza come rapporto reciproco tra gli elementi dell'opera d'arte e non come rigida corrispondenza tra ogni elemento e un oggetto ad esso esterno che costituisca la norma assoluta. Se in base a ciò la conoscenza in generale deve significare la conoscenza dell'oggetto nella sua «unità», ciò vuol dire, come si è detto altrove, conoscerlo nella sua «necessità». Entrambi gli aspetti sono legati da un profondo rapporto. La necessità è una relazione mediante la quale la

reciproca estraneità di due elementi diventa un'unità — la formula della necessità è infatti: se A, allora B; questo rapporto necessario dice che A e B sono elementi di una particolare unità dell'essere o dell'accadere, dove il «rapporto necessario» sta ad indicare una relazione totalmente unitaria, smembrata soltanto dal linguaggio è poi di nuovo ricomposta. Quella unità dell'opera d'arte coincide evidentemente di nuovo con questa necessità; essa si forma infatti dal condizionamento reciproco dei vari elementi dell'opera d'arte, nel senso che l'uno è necessariamente presente se è dato l'altro, e così reciprocamente. La necessità non è un fenomeno di relazione soltanto tra cose legate tra loro in questo modo, ma già di per sé, a livello di puro concetto. Le due categorie più generali, infatti, in base alle quali costruiamo l'immagine conoscitiva del mondo: l'essere e le leggi, non contengono di per sé la caratteristica di necessità. Non vi è alcuna legge che prescriva l'esistenza di una realtà, non sarebbe contrario ad alcuna legge logica o naturale se non ci fosse alcuna esistenza. Tanto meno è «necessario» che esistano leggi naturali; esse sono piuttosto puri fatti, come l'essere, e solo nella misura in cui esistono, i fatti a loro sottoposti sono «necessari»; non può esserci una legge naturale che affermi che debbano esistere delle leggi naturali. Ciò che noi chiamiamo necessità esiste soltanto tra l'essere e le leggi, è la forma del loro *rapporto*. Entrambe sono semplici realtà, in linea di principio indipendenti tra di loro: l'essere è pensabile anche se non è sottoposto a leggi, e il complesso delle leggi varrebbe anche se non vi fosse un essere che ubbidisse ad esse. Soltanto quando sono presenti entrambe, le formazioni dell'essere sono soggette alla necessità. Nella forma della necessità l'essere e le leggi appaiono come elementi di un'unità da noi non direttamente percepibile: essa è la relazione che si pone tra l'essere e le leggi; tale relazione non si incorpora in nessuno dei due elementi, nel senso che le leggi esistono soltanto determinando l'essere, e l'essere esiste perché vi sono delle leggi che gli attribuiscono un senso e un significato.

Partendo da un altro punto, si può così formulare la nozione di relativismo per quanto riguarda i principi della conoscenza: i principi costitutivi, che esprimono la natura delle cose una volta per sempre, si traducono in principi regolativi, che costituiscono soltanto punti di vista nel procedere della ricerca. Sono proprio le astrazioni ultime, le semplificazioni e le sintesi del pensiero più elevate a dover rinunciare alla pretesa dogmatica di porre fine alla conoscenza. Al posto dell'asserzione che le cose si comportano in questo e questo modo soltanto, si deve piuttosto affermare, quando si affrontano le concezioni più ampie e generali, che la nostra conoscenza deve procedere *come se* le cose si comportassero in questo e questo modo. Si dà così la possibilità di esprimere molto adeguatamente il tipo e la rotta della nostra conoscenza, il suo vero

rapporto col mondo. La multiformità della nostra natura e l'unilateralità di ogni singola espressione concettuale del nostro rapporto con le cose, corrisponde al fatto, da cui nasce, che nessuna espressione di questo tipo risulta alla lunga e in generale soddisfacente, ma è in genere storicamente compensata da una opinione contraria. Ciò produce, molto spesso, un'oscillazione continua e indeterminata, una commistione contraddittoria o la tendenza a negare del tutto l'utilità di principi generali. Se le asserzioni di base che vogliono determinare la natura delle cose, si traducono in asserzioni euristiche che vogliono determinare soltanto il percorso della conoscenza indicando delle mete ideali, ciò consente chiaramente di ammettere la validità di principi opposti; ora, se il loro significato è puramente metodologico, tali principi possono essere utilizzati alternativamente senza contraddirsi, così come non vi è contraddizione usando di volta in volta un metodo induttivo o deduttivo. Soltanto dissolvendo le rigidità dogmatiche nel processo vitale e continuo della conoscenza si arriva alla vera unità, nella quale questi principi ultimi diventano operanti non più nella forma della reciproca esclusione, ma nella forma della dipendenza reciproca, della mutua implicazione e della complementarietà. Lo sviluppo della visione metafisica del mondo si muove, ad esempio, tra l'unità e la pluralità della verità assoluta, sulla quale si fondano tutte le percezioni particolari. Il nostro pensare è fatto in modo da mirare ad entrambi come se fossero uno sbocco definitivo, senza però fermarsi a nessuno dei due. Soltanto quando tutte le differenze e le diversità delle cose vengono riconciliate in un unico concetto, l'impulso, intellettuale ed emotivo, all'unità, trova pace. Ma appena questa unità viene raggiunta, come nella sostanza di Spinoza, essa si rivela illusoria per la comprensione del mondo, in quanto richiede almeno un secondo principio per risultare feconda. Il monismo conduce al dualismo e al pluralismo, dopo di che, però, inizia di nuovo a farsi sentire il bisogno di unità. Così, lo sviluppo della filosofia, come quello del pensiero individuale, si indirizza dalla molteplicità all'unità e dall'unità alla molteplicità. La storia del pensiero dimostra l'inutilità di cercare di acquisire in modo definitivo uno di questi punti di vista; la struttura della nostra ragione nel suo rapporto all'oggetto richiede piuttosto l'equivalenza dei due principi. Tale equivalenza soddisfa l'esigenza monistica di unificare il più possibile ogni molteplicità — cioè come se si volesse arrivare ad un monismo assoluto — e l'esigenza pluralistica di non fermarsi a nessuna unità, ma di indagare in ognuna di esse alla ricerca di elementi ancora più semplici e di forze elementari, come se la meta finale dovesse essere di natura pluralistica. Lo stesso vale se si segue il pluralismo nel suo significato qualitativo: nella differenziazione individuale delle cose e dei destini, nella separazione degli stessi tra natura e valore. Il nostro sentimento vitale più intimo oscilla tra

questa separatezza e questa solidarietà dei nostri momenti esistenziali: talora la vita appare sopportabile soltanto godendo le sue gioie e le sue vette in completo isolamento da tutto ciò che è dolore e depressione e preservando almeno questi pochi momenti da ogni contatto con ciò che li sovrasta o gli si contrappone. Poi, però, di nuovo la vera grandezza e il vero compito appare quello di provare gioia e dolore, forza e debolezza, virtù e peccato come unità vitale, l'uno condizione dell'altro, l'uno che consacra e viene consacrato dall'altro. Raramente siamo consapevoli che queste tendenze sono in pura linea di principio radicalmente opposte, ma nei nostri intenti, nelle nostre mete, nelle nostre attività frammentarie esse determinano regolarmente il nostro atteggiamento verso la vita. Anche se il carattere di una persona appare completamente orientato verso una di queste direzioni, questa si incrocia continuamente con l'altra in forma di deviazione, di sottofondo, di tentazione. La contrapposizione tra individualizzazione e unificazione dei contenuti di vita non divide gli uomini tra loro, ma taglia all'interno dello stesso individuo per quanto la sua forma personale interiore si sviluppi interagendo con la sua forma sociale la quale, a sua volta, si muove tra il principio individualistico e il principio di socializzazione. Non è rilevante a questo punto che la vita si presenti confusa in questi due indirizzi, ma che questi siano interdipendenti da un punto di vista euristico. È come se la nostra vita esercitasse una funzione fondamentalmente unitaria o consistesse in essa, una funzione che non possiamo cogliere nella sua unità, ma che dobbiamo separare in analisi e sintesi, le quali costituiscono anche la forma più generale di quella contrapposizione e la cui azione congiunta ristabilisce nello stesso tempo a posteriori l'unità della vita. Poiché, però, il singolo elemento, nella sua separatezza e nel suo essere per sé rivendica un diritto assoluto nei nostri confronti e in noi, e l'unità, che unifica in sé ogni singolo elemento, avanza la stessa pretesa senza possibilità di compromesso, emerge una contraddizione che molto spesso angustia la vita. Tale contraddizione diventa una contraddizione logica in quanto ogni parte presuppone l'altra per la sua stessa consistenza: nessuna delle due avrebbe un senso concretamente pensabile o susciterebbe interesse a livello psicologico, se l'altra non le stesse di fronte come «contropartita». Si forma qui — come in innumerevoli altri casi di contrapposizione polare — una peculiare difficoltà in base alla quale un elemento incondizionato risulta condizionato da un altro elemento incondizionato che, a sua volta, dipende di nuovo da quello. Il fatto che ciò che viene percepito come assoluto sia ugualmente relativo, non mi pare autorizzare altra soluzione, se non che l'assoluto indichi una via la cui direzione rimane fissa fino all'infinito, indipendentemente dalla lunghezza del percorso finito in relazione al quale tale via viene effettivamente intrapresa. Il

movimento all'interno di ogni segmento, fino a quando tale movimento dura, procede come se dovesse sfociare nel punto terminale assoluto posto all'infinito e questo senso nella direzione rimane tale e quale, anche quando il movimento, da un certo punto in poi, prende un'altra linea di direzione, sottoposta alla stessa norma.

In questa forma di dipendenza reciproca delle varie direzioni del pensiero si incontrano insieme di conoscenze sia generali che particolari. Si potrà cercare di capire il presente da un punto di vista politico, sociale, religioso o di altro genere, soltanto procedendo storicamente, cioè attraverso la conoscenza e la comprensione del passato. Ma potremo interpretare e rendere vivo questo passato stesso, di cui ci sono stati tramandati soltanto frammenti, mute testimonianze e più o meno affidabili reperti e tradizioni, soltanto in base ad esperienze dell'immediato presente. Per quanto numerose siano le trasformazioni e i mutamenti di quantità richiesti, in ogni caso il presente, che rappresenta per noi una irrinunciabile chiave per il passato, è comprensibile soltanto attraverso il passato stesso e questo, che solo ci consente la comprensione del presente, non è accessibile senza le concezioni e i modi di sentire propri di questo presente. Tutte le immagini della storia scaturiscono da questa reciprocità degli elementi interpretativi che non si lasciano in pace l'uno con l'altro: la comprensione conclusiva è trasferita all'infinito, dato che ogni punto, a cui si è arrivati in una serie, ci rimanda ad un'altra per la sua comprensione. Lo stesso avviene nel campo della conoscenza psicologica. Ogni uomo di fronte a noi, in rapporto all'esperienza diretta, è soltanto un automa che produce suoni e gesti; che ci sia un'anima dietro questa percezione e quali siano i suoi processi lo possiamo determinare in base ad analogia con il nostro stesso essere, che costituisce l'unica entità psicologica che conosciamo direttamente. D'altro lato, la conoscenza dell'Io cresce soltanto in relazione alla conoscenza dell'altro, la dissociazione fondamentale tra l'Io che osserva e l'Io che è osservato sorge in analogia al rapporto tra l'Io e le altre personalità. Questa conoscenza deve orientarsi verso coloro che stanno fuori di noi e che noi possiamo interpretare soltanto mediante la conoscenza di noi stessi. La conoscenza dei fenomeni psicologici è un gioco reciproco tra l'Io e il Tu, ognuno rimanda all'altro in un processo di trasferimento e scambio continuo e reciproco di elementi, scambio nel quale prende forma sia la verità, sia il valore economico.

E in fine, allargando ancora lo sguardo, possiamo dire che l'idealismo moderno deriva il mondo dall'Io. La mente crea, in base alla sua ricettività e alla sua capacità di produrre forme, il mondo, l'unico di cui possiamo parlare e reale per noi. D'altro lato, però, questo mondo è anche per noi l'origine della mente. Un lento processo, dalla sfera di materie roventi, che ci immaginiamo

come primo stadio della terra e che non garantiva forme di vita, ha condotto fino alla possibilità di esseri viventi e questi, dapprima soltanto materia e privi di mente, hanno poi formato la mente, anche se in modo a noi ignoto. Storicamente, la mente, con tutte le sue forme e i suoi contenuti, è un prodotto del mondo, proprio di questo mondo che, in quanto prodotto di rappresentazione, è allo stesso tempo prodotto dalla mente. Fissate in concetti rigidi, queste due possibilità genetiche producono una contraddizione angosciante. La cosa è diversa, però, se ognuna vale come principio euristico che si trova con l'altra in rapporto di interazione e di reciproca scambiabilità. Nulla si oppone al tentativo di ricavare qualsiasi stato del mondo dato dalle condizioni mentali che lo hanno prodotto come contenuto di rappresentazione; e, tanto meno, nulla vieta di ricondurre queste condizioni a fatti cosmici, storici, sociali dai quali potrebbe scaturire una mente dotata di tali energie e forme; la rappresentazione di tali fatti esterni alla mente può dal canto suo essere derivata dai presupposti soggettivi della conoscenza scientifica e della conoscenza storica e queste, di nuovo, dalle condizioni oggettive della loro genesi e così via fino all'infinito. Naturalmente, la conoscenza non procede mai secondo uno schema così preciso, ma in un modo del tutto discontinuo e frammentario, nel quale le due direzioni si fondono casualmente; tuttavia, la contraddizione di fondo tra le due direzioni si dissolve e si elimina quando queste vengono tradotte in principi euristici, dove la contrapposizione si trasforma in interazione e la reciproca negazione si trasforma nel processo senza fine di questa interazione.

Aggiungo qui altri due esempi, l'uno di tipo molto particolare, l'altro molto generale, in cui la relatività, vale a dire la natura reciproca della rilevanza delle norme conoscitive, viene analizzata decisamente nella forma della sequenza e dell'alternanza. L'appartenenza di contenuto tra concetti ed elementi profondi dell'immagine del mondo si rappresenta spesso proprio come ritmo di sostituzione reciproca alternata nel tempo. In questi termini si può concepire nell'ambito della scienza economica il rapporto tra il metodo storico e il metodo che fa riferimento a leggi generali. Per certo, ogni processo economico è ricavabile soltanto da una particolare costellazione storico-psicologica. Ma questa derivazione avviene soltanto in base a determinate connessioni regolari di conformità legale; se non mettessimo, a fondamento di ogni singolo caso, rapporti di carattere generale, istinti persistenti, serie di effetti regolari, non potremmo formulare nessuna spiegazione storica, ma il tutto si frammenterebbe in un caos di accadimenti atomizzati. Si può però ammettere, anche, che tali regolarità generali e legali, che permettono di mettere in relazione lo stato di fatto presente con le sue condizioni, dipendono a loro volta da leggi di ordine superiore, così che esse stesse possono valere soltanto

come configurazioni storiche; fatti e forze temporalmente più remote hanno formato le cose in noi e intorno a noi in forme che ci appaiono ora come valide in generale al di là di ciò che è storicamente determinato e che configurano gli elementi casuali dei periodi seguenti come loro casi particolari. Mentre quindi questi due metodi nella loro determinatezza dogmatica pretendono ognuno per sé la verità oggettiva e quindi finiscono in un irrimediabile conflitto per negarsi a vicenda, possono invece integrarsi organicamente nella forma dell'alternanza: ogni metodo si trasforma in un principio euristico, cioè richiede all'altro in ogni fase della sua applicazione di fondarsi sull'altro come istanza superiore. Non diversa è la contrapposizione generale nel campo della conoscenza tra *Va priori* e l'esperienza. Da Kant in poi sappiamo che ogni esperienza deve mostrare, al di là degli elementi sensitivo-ricettivi, certe forme che sono proprie della mente e per mezzo delle quali ogni dato viene configurato come conoscenza. Questo *a priori*, che portiamo con noi, deve perciò valere in modo assoluto per tutte le conoscenze possibili ed è sottratto a qualsiasi mutazione e correzione derivante dall'esperienza casuale e sensibile. Alla sicurezza, che ci debbano essere norme di tal genere, non corrisponde una sicurezza altrettanto grande quando ci si chiede quali esse siano. Molto di ciò che era stato ritenuto *a priori* un tempo, è stato riconosciuto più tardi come empirico e storico. Se quindi da un lato abbiamo il compito di cercare in ogni fenomeno esistente, al di là del suo contenuto sensibile, le norme *a priori* e durature che lo formano, dall'altro lato vige il principio che si deve ricondurre ogni singolo *a priori* (ma non *Va priori* in generale) alla sua origine genetica nell'esperienza.

Questa corrispondenza e dipendenza reciproca dei metodi è qualcosa di completamente diverso dalla gratuita saggezza che invita al compromesso e alla combinazione tra i metodi dove la perdita che si subisce con un metodo è in genere sempre più grande del guadagno che si realizza con l'altro; si tratta piuttosto in questo caso di aprire da ogni lato della polarità contrapposta possibilità illimitate di applicazione. Anche se ognuno di questi metodi resta pur sempre qualcosa di soggettivo, essi paiono esprimere adeguatamente attraverso la relatività della loro applicazione il significato oggettivo delle cose. Essi corrispondono così al principio generale che guida la nostra ricerca sul valore: gli elementi, che presi singolarmente hanno un contenuto soggettivo, possono acquisire o rappresentare nelle forme del loro rapporto reciproco ciò che noi chiamiamo oggettività. Abbiamo già visto, come semplici percezioni sensibili possano indicarci o configurarci l'oggetto per il fatto di essere collegate l'una all'altra. La personalità, ad esempio, una configurazione così solida che si ritenne persino che il suo fondamento fosse una particolare sostanza spirituale, si forma, almeno per la psicologia empirica, attraverso

associazioni e percezioni reciproche che si collocano al di sotto delle singole rappresentazioni; questi processi, fluidi e soggettivi, producono in virtù dei loro reciproci rapporti ciò che non esiste isolatamente in nessuno di essi, la personalità come elemento oggettivo del mondo teorico e pratico. Così, il diritto oggettivo si forma attraverso la compensazione degli interessi soggettivi e delle energie dei singoli, attraverso la determinazione reciproca della loro posizione e della loro misura, attraverso lo scambio di pretese e limitazioni che raggiungono così la forma oggettiva dell'equilibrio e dell'equità. Così, il valore economico oggettivo si è cristallizzato dai singoli desideri dei soggetti e queste relazioni hanno potuto disporre di una materialità e sovrassoggettività che mancava agli elementi considerati singolarmente. Pertanto i metodi conoscitivi possono essere soltanto soggettivi e euristici; ma il fatto che ognuno trovi nell'altro complemento e quindi legittimazione, fa in modo che essi si avvicinino all'ideale della verità oggettiva — anche se in un processo interminabile di reciproco riferimento.

Il significato di verità delle rappresentazioni si realizza quindi come costruzione all'infinito, perché noi stessi non possiamo mai sapere, anche se ammettiamo in linea di principio che la nostra conoscenza si fonda su verità non più relative, se siamo realmente arrivati all'ultima istanza, oppure se siamo ancora in cammino verso un'istanza ancora più generale e più profonda; oppure, la verità consiste in un rapporto di reciprocità all'interno dello stesso complesso di rappresentazioni e la sua dimostrabilità risulta quindi reciproca. Questi due movimenti di pensiero sono però connessi da una peculiare divisione di funzioni. Sembra inevitabile dover considerare la nostra esistenza spirituale in base a due categorie complementari: il contenuto e il processo che sostiene e realizza questo contenuto come fenomeno della coscienza. La struttura di queste categorie è estremamente diversa. Dobbiamo raffigurarci il processo mentale come un flusso continuo, che non conosce cesure fisse, e dove ogni stato psicologico sfocia senza interruzione in quello successivo come nel caso della crescita organica. I contenuti, astratti dal processo e pensati nella loro autonomia ideale, appaiono sotto una luce completamente diversa: come un complesso, una costruzione generale, un sistema di singoli concetti o proposizioni, l'uno nettamente staccato dall'altro, dove l'anello logico che li lega insieme diminuisce sì la grandezza della distanza tra due elementi, ma non la sua discontinuità, come i gradini di una scala che si staccano nettamente l'uno dall'altro consentendo così il movimento continuo del corpo sopra di essi. Il rapporto tra i contenuti del pensiero è caratterizzato dal fatto che il pensiero nei suoi fondamenti più generali è considerato come un tutto pare muoversi in cerchio perché deve sostenersi «restando sospeso» e non ha un *tertium quid*, che lo sostenga dall'esterno. I contenuti del pensiero fanno da

sfondo l'uno all'altro, ognuno riceve significato e tono dall'altro, e, dando luogo alla formazione di coppie polari che si escludono a vicenda, producono una visione del mondo a noi accessibile, nella quale ogni contenuto diventa, percorrendo tutta la catena conoscitiva, fondamento esplicativo dell'altro. Il processo, invece, nel quale si realizza questo rapporto, da un punto di vista psicologico, segue il percorso continuativo e lineare del tempo, va verso l'infinito seguendo il suo senso interno, anche quando la morte dell'individuo pone termine al suo cammino. Entrambe le categorie della nostra riflessione si suddividono in quelle due forme, che rendono la conoscenza illusoria nel caso singolo, ma possibile in generale. La conoscenza procede secondo uno schema di *regressus in infinitum*, di infinita continuità, di illimitatezza, che è limitatezza in ogni momento dato — mentre i suoi contenuti mostrano l'altra forma di infinità, quella del cerchio, dove ogni punto è inizio e fine e in cui tutte le parti si condizionano reciprocamente.

La reciprocità del processo di verifica si nasconde generalmente alla vista per lo stesso motivo per cui il carattere di reciprocità del peso non viene direttamente percepito. Dato che in ogni momento la grande maggioranza delle nostre rappresentazioni viene data per scontata e la ricerca della verità si ferma su una sola di tali rappresentazioni, si assume una decisione in merito all'accordo o alla contraddizione con il complesso generale delle nostre rappresentazioni già esistenti e date per scontate mentre in un'altra occasione una qualsiasi rappresentazione appartenente a questo complesso può venir messa in discussione e quella, che ora deve venir verificata, può invece appartenere alla maggioranza che decide su di lei.

L'enorme squilibrio quantitativo tra la massa delle rappresentazioni che vengono messe in discussione in un momento dato e la massa di quelle date per scontate, nasconde anche in questo caso il rapporto di reciprocità. Analogamente, siamo stati indotti a lungo a considerare soltanto la forza d'attrazione esercitata dalla terra nei confronti della mela, ma non della mela nei confronti della terra. Come, in seguito a ciò, si è creduto che un corpo avesse un peso, come propria qualità intrinseca e indipendente, perché si poteva accertare solo un lato del rapporto, così la verità può valere come una determinazione propria delle singole rappresentazioni in sé, perché il condizionamento reciproco degli elementi, in cui consiste la verità, diventa di per sé impercettibile, data la rilevanza trascurabile della singola rappresentazione rispetto alla massa delle rappresentazioni che non vengono messe in discussione in quel momento.

La «relatività della verità», nel senso che tutto il nostro sapere è imperfetto e correggibile in ogni sua parte, viene spesso proclamata con un clamore del tutto sproporzionato alla ovvietà di questo fatto inconfutabile. Ciò che

intendiamo con questo concetto è evidentemente qualcosa di molto diverso: la relatività non è una qualificazione aggiuntiva che indebolisce un concetto di verità per il resto autonomo, ma è l'essenza stessa della verità, è il modo in cui le rappresentazioni diventano verità, così come è il modo in cui gli oggetti del desiderio diventano valori. Non significa, come in quella accezione banale, una diminuzione della verità, dalla quale ci si aspetterebbe di più in base al suo concetto di fondo, ma al contrario significa la realizzazione positiva e la validità del concetto stesso. In quella accezione la verità vale, nonostante sia relativa, in questa proprio perché lo è.

I grandi principi della teoria della conoscenza soffrono in continuazione della difficoltà — nella misura in cui sono essi stessi già conoscenza — di dover sottoporre il loro stesso contenuto ai criteri di giudizio che essi formulano nei confronti della conoscenza in generale e quindi, o risultano vuoti o negano se stessi. Il dogmatismo può fondare la certezza della conoscenza su un criterio solido come una roccia — ma su che cosa si fonda la roccia? Si deve ammettere che la certezza della conoscenza è possibile se la possibilità di tale certezza è derivabile da tale criterio. La asserzione che la conoscenza è certa presuppone la certezza della conoscenza. In modo del tutto analogo, lo scetticismo può ritenere l'incertezza e la fallibilità di ogni conoscenza come in linea di principio incontestabili o persino sostenere l'impossibilità di qualsiasi verità, può sostenere la contraddittorietà intrinseca del concetto di verità. Dovrà però sottoporre a questo risultato della riflessione sul pensiero anche il pensiero scettico stesso. Si giunge così a un vero e proprio circolo vizioso: se ogni conoscenza è ingannevole, lo è anche lo scetticismo che viene così a negare se stesso. Il criticismo, in fine, può derivare ogni oggettività, ogni forma essenziale di contenuti di conoscenza dalle condizioni dell'esperienza; non può dimostrare, però, la validità dell'esperienza stessa. La critica che esso esercita nei confronti di tutto ciò che è trascendente e trascendentale si basa su un presupposto nei confronti del quale non si può avanzare la stessa domanda critica senza togliere in questo modo fondamento al criticismo stesso. Un pericolo tipico sembra qui minacciare i principi della conoscenza. La conoscenza, nella misura in cui verifica se stessa, diventa il proprio giudice. Essa ha bisogno di un punto di vista al di fuori di sé ed è posta di fronte alla scelta o di esentare se stessa dall'onere della prova e dalle norme che essa impone a tutti gli altri contenuti di conoscenza, lasciando così il fianco scoperto ad ogni possibile attacco, oppure di sottoporsi a queste leggi e di sottoporre questo processo ai risultati ai quali è arrivato, entrando così in un circolo perverso e autodistruttivo, come abbiamo dimostrato chiaramente nel caso dello scetticismo. Soltanto un principio epistemologico relativistico non solleva eccezioni per se stesso; esso non viene annullato perché la sua validità è

soltanto relativa. Se vale storicamente, concretamente, psicologicamente — soltanto in alternativa e bilanciamento con altri principi assoluti o sostanziali — il suo rapporto con il suo contrario è esso stesso relativistico. L'euristica, che è la pura conseguenza dell'applicazione del principio relativistico alle categorie della conoscenza, può sopportare senza contraddizione il fatto di essere essa stessa un principio euristico. Il problema del fondamento del principio, il fatto cioè che non sia compreso nel campo del principio stesso, non minaccia il relativismo, perché tale fondamento è rimandato all'infinito. Il relativismo tende a dissolvere ogni assoluto che gli si presenta in una relazione, e procede nello stesso modo per quell'assoluto che si presenta come fondamento di questa nuova relazione. Un processo che per sua natura non conosce fine e la cui euristica elimina l'alternativa di negare o riconoscere l'assoluto. È come dire che esiste un assoluto, che però può venir compreso soltanto in un processo infinito, oppure che esistono soltanto relazioni, che possono sostituire l'assoluto soltanto in un processo infinito. Il relativismo può fare l'ammissione radicale che lo spirito può porsi al di là di se stesso. Quei principi che si arrestano di fronte ad *un solo* pensiero e che perciò escludono la relazione nella sua infinita fertilità, finiscono per autocontraddirsi: se si suppone che lo spirito debba giudicare se stesso, cioè si sottoponga alla sua sentenza definitiva o vi si sottragga, in tutti e due i casi viene compromessa la validità di tali principi. Il relativismo però riconosce senz'altro che per ogni proposizione che noi esprimiamo ve ne è una superiore che determina se la prima è valida; questa seconda proposizione, però, come istanza logica che noi stessi avanziamo, richiede — considerata come procedimento psicologico — la legittimazione da parte di una proposizione superiore per la quale si ripete poi lo stesso processo, o procedendo all'infinito, o alternando la legittimazione reciproca di due contenuti di giudizio o considerando uno stesso contenuto ora come realtà psichica, ora come istanza logica. Questa concezione elimina ora anche il pericolo dell'autonegazione nel quale incorrevano gli altri principi conoscitivi per il fatto di essere soggetti al proprio stesso giudizio. Non è corretto, che se lo scetticismo nega la possibilità della verità, questa stessa opinione debba essere non vera, così come l'opinione pessimistica che tutto ciò che è reale è cattivo non fa del pessimismo una cattiva teoria. È infatti una capacità fondamentale del nostro spirito quella di giudicare se stesso, di sottoporsi alla sua stessa legge. Questo dato di fatto non è altro che una espressione o un'estensione del fatto originario dell'autoconsapevolezza. La nostra mente non possiede un'unità sostanziale, ma soltanto quell'unità che risulta dall'interazione tra soggetto e oggetto, nei quali la mente stessa si divide. Non si tratta di una forma casuale dello spirito, che potrebbe anche essere diversa senza cambiare ciò che c'è di essenziale in noi, ma è la sua

forma essenziale stessa. Avere uno spirito non significa altro che operare questa separazione, considerare se stessi come oggetto, essere capaci di conoscersi. Che non ci sia «soggetto senza oggetto» e «oggetto senza soggetto» è un fatto che si verifica innanzitutto nella mente la quale si eleva al di sopra di sé come soggetto che conosce se stesso e quindi come oggetto conosciuto e, nella misura in cui essa a sua volta sa di sapere di sé, la sua vita continua in linea di principio in un *prò gres sus in infinitum*, la cui forma attuale e allo stesso tempo sezione trasversale è il movimento circolare: il soggetto si riconosce come oggetto e riconosce l'oggetto come soggetto. Mentre il relativismo si manifesta sin dall'inizio come principio conoscitivo capace di sottoporsi alle sue stesse regole, fatto che risulta così distruttivo per molti principi assoluti, esso esprime anche nella maniera più pura il suo contributo nei confronti degli altri principi: la legittimazione della capacità dello spirito di giudicare se stesso senza rendere il processo stesso illusorio, quali che siano i risultati ai quali tale processo conduce. Questo porsi al di là di se stesso, appare ora come il fondamento dell'attività dello spirito che ad un tempo è soggetto e oggetto e, soltanto quando l'infinito processo del sapere di sé e del giudicare di sé viene arrestato ad un qualsiasi punto il quale viene contrapposto agli altri come un assoluto, il porsi al di là di se stesso diventa un'autocontraddizione, nel senso che la conoscenza, giudicando se stessa, pretende esenzione dal contenuto di questo giudizio al fine di poter esprimere il giudizio stesso.

Si è spesso considerata la concezione relativistica come uno scadimento del valore, della affidabilità e della significatività delle cose, trascurando così il fatto che, proprio soltanto l'assunzione ingenua della esistenza di un assoluto qualsiasi, che viene qui posto in discussione, potrebbe attribuire al relativismo questa posizione. In realtà vale piuttosto il contrario; soltanto il dissolvimento all'infinito di ogni rigido essere-per-sé in processi di interazione ci permette di accostare quella unità funzionale di tutti gli elementi del mondo, dove la significatività di ogni singolo elemento si irradia sugli altri. È per questo che il relativismo è più vicino di quello che si vorrebbe credere al suo polo contrario, la filosofia di Spinoza e la sua onnicomprensiva *substantia sive Deus*. Questo assoluto, che non ha altro contenuto se non il concetto generale dell'essere, racchiude nella sua unità tutto quello che esiste. Le singole cose non possono più avere un essere-per-sé, se l'intero essere in realtà è già stato anch'esso unificato in tale sostanza divina, esattamente come il concetto astratto di essere forma un'unità. Ogni singola persistenza e sostanzialità, e così ogni assolutezza di secondo ordine, risulta così completamente fusa in quella sostanza, in modo tale che si può affermare che i vari contenuti della visione del mondo, in un monismo come quello di Spinoza, sono diventati relatività. La sostanza onnicomprensiva, l'ultimo assoluto rimasto, può ora essere esclusa

dalla considerazione senza che la realtà venga alterata nel suo contenuto, l'espropriatrice viene espropriata, per usare i termini che Marx impiega per descrivere un processo formalmente uguale. Ciò che rimane di fatto è la dissoluzione relativistica delle cose in relazioni e processi. Il condizionamento reciproco delle cose, che il relativismo stabilisce come loro essenza, può sembrare escludere il pensiero dell'infinito solo in base ad una considerazione superficiale o ad un'elaborazione non sufficientemente radicale del relativismo stesso. È piuttosto vero il contrario. Un'infinità concreta mi pare pensabile soltanto in due modi. In primo luogo, come una serie ascendente o discendente in cui ogni membro dipende da un altro e lascia dipendere da sé un terzo: ciò può verificarsi nel caso di distribuzione nello spazio, di trasmissione causale di energia, di successione nel tempo o di deduzione logica. In secondo luogo, ciò che queste serie presentano in forma estensiva, risulta dall'interazione, intesa come forma sintetica dell'effetto di retroazione. Se l'effetto, che un elemento esercita su di un altro, diviene la causa dell'effetto riflesso che quest'ultimo esercita sul primo, che così a sua volta diventa di nuovo causa di un effetto di ritorno, facendo ricominciare di nuovo tutto il gioco, si dà qui il modello di una vera e propria attività all'infinito. Questa immanente infinità è paragonabile a quella del cerchio; anche questa si verifica soltanto nella completa reciprocità mediante la quale ogni parte del cerchio determina la posizione delle altre, a differenza di altre linee che ritornano al punto di partenza, ma nelle quali ogni punto non è determinato in modo immanente dall'interazione di tutte le altre parti. Se l'infinito è considerato come una sostanza o come la misura di un assoluto, rimane pur sempre un'entità finita sia pure di grandi dimensioni. Soltanto il condizionamento di ogni contenuto esistenziale da parte di un) altro, a sua volta anch'esso condizionato — sia da parte di un terzo sottoposto allo stesso processo, sia da parte del primo al quale si intreccia in un rapporto di interazione — consente di trascendere la finitezza dell'esistenza.

Ciò può bastare come rinvio ad un punto di vista filosofico nel quale la molteplicità delle cose si ricomponе in una considerazione unitaria e che pone l'interpretazione da noi data del valore economico nel contesto più ampio possibile. L'essenza interna del denaro diventa comprensibile soltanto se al valore economico viene riconosciuto il tratto fondamentale di ogni esistenza conoscibile, il principio della dipendenza reciproca è dell'interazione di tutto ciò che esiste e se tale principio vitale viene attribuito alla materia di cui il valore economico è costituito. Il valore delle cose, inteso come interazione economica tra le stesse, trova nel denaro la sua espressione e la sua realizzazione più pura.

Il denaro come espressione autonoma del rapporto di scambio.

Quale sia stata l'origine storica — peraltro non ben determinata — del denaro, è pur certo sin dall'inizio che esso non è entrato ad un tratto nell'economia come elemento finito ed espressione pura del concetto, ma che si è soltanto potuto sviluppare da valori pre-esistenti e cioè in maniera tale che la qualità di denaro, propria in qualche misura di ogni oggetto scambiabile, si sia manifestata in un oggetto singolo in maggior misura che in altri. Tale oggetto ha esercitato la funzione di denaro in un primo momento, per così dire, in unione personale con il suo precedente significato in quanto valore. Dovremo analizzare nel prossimo capitolo se il denaro abbia dissolto completamente o possa dissolvere questo rapporto genetico con un valore che non sia denaro. In ogni caso, il fatto che non si sia distinto concettualmente tra l'essenza e il significato del denaro e le caratteristiche di tali valori, nei quali il significato del denaro si è gradatamente formato come accentuazione di una loro qualità, è stato fonte di infinite confusioni. Noi considereremo in un primo momento il denaro senza fare riferimento al materiale che ne costituisce il supporto sostanziale, poiché determinate caratteristiche che derivano dal materiale di cui è costituito fanno comprendere il denaro in quelle categorie di beni, alle quali si contrappone in quanto denaro. Già ad un primo sguardo il denaro appare come un partito *zi* quale se ne contrappone un altro costituito dall'insieme dei beni con esso pagati, così che quando è messa in discussione la sua essenza pura, lo si deve trattare soltanto come denaro, disgiunto da tutte le altre determinazioni secondarie che lo coordinano di nuovo a quell'altro partito ad esso contrapposto.

In questo senso si definisce il denaro come «valore patrimoniale astratto»; come oggetto visibile esso è il corpo di cui si è rivestito il valore economico una volta che questo si è astratto dagli oggetti dotati di valore. In questo senso il denaro è paragonabile al suono della parola che è un accadimento acustico-psicologico, rilevante per noi soltanto nella misura in cui trasmette o simbolizza un contenuto di rappresentazione. Se il valore economico degli oggetti consiste nel rapporto reciproco che tra essi si instaura in quanto oggetti di scambio, il denaro è l'espressione, divenuta autonoma, di questo rapporto; esso è la rappresentazione del valore in astratto nella misura in cui il dato di fatto del rapporto si differenzia dal rapporto economico stesso, cioè dalla possibilità di scambio degli oggetti, e assume rispetto a tali oggetti un'esistenza concettuale, a sua volta correlata a un simbolo visibile. Il denaro è la realizzazione particolare di ciò che è comune agli oggetti in quanto oggetti economici. Si potrebbe definire il denaro nel senso della Scolastica, sia come universale *ante rem* che *in re* o *post rem*, e la miseria generale della condizione

umana non si estrinseca in nessun simbolo esteriore in modo così completo come nella continua scarsità di danaro che affligge la maggior parte degli uomini.

Il prezzo in denaro di un bene indica il grado di scambiabilità tra quel bene e la totalità di tutti gli altri beni. Se si considera il denaro in questo senso astratto, indipendente da tutte le conseguenze della sua rappresentazione concreta, la modificazione del prezzo in denaro significa un mutamento del rapporto di scambio tra il singolo bene e la totalità di tutti gli altri beni. Se il prezzo di una data quantità di merce A aumenta da uno a due marchi, mentre tutte le altre merci B, C, D e E mantengono lo stesso prezzo, ciò indica uno spostamento del rapporto tra A e B, C, D ed E, che si potrebbe anche esprimere dicendo che questi ultimi sono scesi mentre A ha mantenuto il suo prezzo. Preferiamo la prima formulazione soltanto perché è più semplice. In modo analogo, diciamo che un corpo ha cambiato posizione rispetto a ciò che lo circonda, per esempio, che si è mosso da Est ad Ovest, mentre si potrebbe descrivere lo stesso fenomeno in modo ugualmente appropriato come movimento dell'intero ambiente (compreso colui che osserva) da Ovest a Est, postulando l'immobilità del corpo considerato. La posizione di un corpo non gli è attribuita come una qualità indipendente, ma soltanto come rapporto rispetto ad altri, in modo tale che ad ogni mutamento sia questi altri corpi che il primo possono venir definiti come soggetto attivo e passivo. Così, qualsiasi mutamento del valore di A all'interno del cosmo economico si può definire, con pari diritto e in modo più conveniente, dato che il valore stesso sussiste soltanto come relazione, come modificazione di B, C, D ed E. Questa relatività, che si manifesta in modo immediato nello scambio naturale, si cristallizza nella possibilità di esprimere il valore in termini monetari. Vedremo in seguito come ciò possa succedere. La proposizione: A vale un marco, ha tolto da A tutto ciò che non è economico, cioè che non si riferisce al rapporto di scambio con B, C, D ed E; questo marco, considerato come valore, è la funzione di A staccata dal suo supporto nel rapporto con gli altri oggetti della sfera economica. Tutto ciò che A può essere per sé, isolato da questo rapporto, risulta a questo punto del tutto indifferente; qualsiasi A_1 , A_2 , che si scosti qualitativamente da A, gli equivale se vale anch'esso un marco, perché non muta il rapporto di scambio quantitativamente definito con B, C, D ed E. Denaro è semplicemente «ciò che vale» e valore, dal punto di vista economico, significa «valere tanto quanto», cioè poter essere scambiato contro qualcosa d'altro. Tutte le altre cose hanno un contenuto determinato e valgono in ragione di tale contenuto, il denaro, al contrario, manifesta il proprio contenuto nel fatto di valere, è il valere divenuto sostanza, il valere delle cose senza le cose stesse. Sublimando la relatività delle cose, il denaro sembra

sottrarsi a tale relatività, come le norme della realtà non sottostanno alla stessa relatività che domina la realtà e ciò, non malgrado, ma proprio perché i contenuti delle norme sono i rapporti tra le cose assurti a vita, significato e consistenza indipendenti. Tutto ciò che esiste è soggetto a leggi e, proprio per questo, le leggi a cui sottostà non possono a loro volta essere soggette a leggi. Ci si muoverebbe in circolo, se si ammettesse l'esistenza di una legge naturale che imponesse l'esistenza di leggi naturali. Lascio aperta la questione se questo ragionamento circolare non sia di fatto legittimo, poiché costituisce uno dei movimenti fondamentali del pensiero il fatto di ritornare a se stesso o di spingersi verso una meta collocata all'infinito. Le norme — sia che le si chiami *idee* come Platone e Schopenhauer, *logoi* come gli Stoici, *Va priori* come Kant, oppure stadi di sviluppo della ragione come Hegel — non sono quindi altro che i tipi e le forme della relatività, che si sviluppa tra le singole manifestazioni della realtà, dando loro una forma. Esse stesse non sono relative nello stesso senso dei fenomeni a loro sottoposti, in quanto esse stesse sono la relatività dei fenomeni. Su questo fondamento si capisce come il denaro, in quanto valore astratto, non esprima se non la relatività delle cose che costituisce il loro valore e nello stesso tempo sia il polo fisso che si contrappone ai loro eterni movimenti e alle loro oscillazioni e compensazioni. Se il denaro non svolge quest'ultima funzione, non agisce più in modo conforme al suo concetto puro, ma come oggetto singolo, coordinato a tutti gli altri. Si potrebbe obiettare, erroneamente, che nel prestito in denaro e nel traffico cambiario si compra denaro contro denaro e che perciò, pur rimanendo conforme al significato puro del concetto, il denaro fa propria la relatività dei singoli valori mentre dovrebbe soltanto esprimerla. In realtà, il denaro, proprio perché esprime il rapporto reciproco in termini di valore delle cose dotate di valore, si sottrae così da tale rapporto e viene collocato in un altro ordine. Per il fatto di rappresentare tale rapporto problematico e le sue conseguenze pratiche, al denaro stesso viene attribuito un valore che non solo gli consente di entrare in rapporto di scambio con tutti gli altri possibili valori concreti, ma anche di esprimere rapporti tra quantità di denaro all'interno del proprio ambito, posto al di là di ogni elemento di concretezza. Una quantità di denaro viene offerta come immediatamente disponibile, l'altra come promessa futura, l'una come accettata in un certo luogo, l'altra in un luogo diverso — queste sono modificazioni che generano relazioni reciproche di valore indipendentemente dal fatto che l'oggetto, che costituisce queste quantità parziali, rappresenti nel suo complesso il rapporto tra oggetti il cui significato in termini di valore è di tipo diverso.

Analisi dell'essenza del denaro in riferimento alla stabilità del suo valore, al suo sviluppo e alla sua oggettività.

Da tale duplicità di ruolo — al di fuori e all'interno della serie di valori concreti — scaturiscono, come si è detto, innumerevoli difficoltà teoriche e pratiche nell'affrontare lo studio del denaro. Nella misura in cui esprime il rapporto di valore di beni tra di loro, lo misura e ne favorisce lo scambio, il denaro entra a far parte del mondo dei beni direttamente utilizzabili come un potere di tutt'altra provenienza, sia come metro astratto di misura, sia come mezzo di scambio che si muove tra gli oggetti tangibili come l'etere tra gli oggetti dotati di peso. Per poter svolgere queste funzioni, che dipendono dalla sua posizione al di fuori di tutti gli altri beni, il denaro deve avere fin dall'inizio, per il fatto stesso di svolgerle, un valore concreto e specifico. In questo modo, il denaro si inserisce nella catena e nei condizionamenti delle serie che nello stesso tempo gli si contrappongono e il suo valore viene a dipendere dalla domanda e dall'offerta, i suoi costi di produzione esercitano un'influenza (anche se minima) sul suo valore ed esso appare in qualità di diverso valore, ecc. L'interesse è una espressione del valore che è attribuito al denaro come portatore delle sue funzioni. Oppure, visto da un altro punto di vista, il doppio ruolo del denaro consiste nel fatto di misurare da un lato le merci che si scambiano, dall'altro nel fatto di entrare direttamente nello scambio con esse, rappresentando così esso stesso una grandezza da misurare; ed esso si misura di nuovo da un lato rispetto ai beni, che ne formano il controvalore, dall'altro rispetto allo stesso denaro; come avevamo messo in evidenza prima, il denaro non viene soltanto pagato con altro denaro, come ad esempio nel puro negozio monetario e nel prestito con interessi, ma la moneta di un paese diventa strumento di misurazione e di valore della moneta di un altro, come lo dimostrano le variazioni di valuta. Il denaro appartiene quindi a quelle concezioni normative che si sottomettono alle norme che esse stesse rappresentano. Tutti questi casi indicano problemi assai intricati e inducono a ragionamenti circolari che, però, possono essere risolti: il cittadino di Creta che ritiene bugiardi tutti i suoi concittadini e quindi in base al suo stesso assioma trasforma in bugia la sua affermazione; il pessimista che considera tutto il mondo dannato e così anche la sua teoria; lo scettico che nega qualsiasi verità e quindi non può far valere neppure quella dello scetticismo, ecc. Così, il denaro, come metro di misura e mezzo di scambio, si colloca al di sopra delle cose dotate di valore e, poiché questi servizi richiedono originariamente un supporto dotato di valore e attribuiscono in seguito un valore ad esso, il denaro si inserisce tra quelle cose stesse e sottostà alle norme che da esso stesso derivano.

Poiché ciò che viene misurato come valore in realtà non è il denaro, che ne è la semplice espressione, ma gli oggetti, un mutamento di prezzo significa uno spostamento dei loro rapporti reciproci; il denaro stesso, invece — considerato soltanto dal punto di vista di questa pura funzione — non ha mutato il suo valore, ma la quantità maggiore o minore di denaro riflette questo spostamento, astratto dai suoi supporti concreti e giunto ad espressione autonoma. Questa posizione del denaro è evidentemente la stessa che, considerata come qualità intrinseca, viene indicata come assenza di qualità o di individualità. Il denaro deve risultare completamente indifferente a se stesso nella misura in cui si colloca tra oggetti individualmente determinati ed in un rapporto contenutisticamente uguale con ognuno di essi. Anche in questo caso, il denaro si presenta come l'ultimo stadio di sviluppo all'interno di un processo continuo, logicamente difficile da cogliere, ma estremamente significativo per la nostra visione del mondo. In questo processo, un anello, anche se del tutto conforme alla formula che regola la serie ed espressione delle sue energie interne, allo stesso tempo si isola dalla serie stessa come una potenza che ora la completa, ora la domina, ora le si contrappone. I valori insostituibili, la cui specificità risulta spesso ottenebrata dalla analogia con gli equivalenti monetari, costituiscono il punto di partenza della serie. Esiste un sostituto per la maggior parte delle cose che possediamo, per lo meno nel senso ampio del termine, in modo tale che il valore totale della nostra esistenza rimane lo stesso se perdiamo una cosa e ne otteniamo in cambio un'altra. La somma delle soddisfazioni può restare allo stesso livello mediante molti elementi diversi. Tuttavia, questa sostituibilità non sussiste per determinate cose, e cioè — e questo è il punto importante — non soltanto in relazione alla quantità di gioia, che nessuna altra proprietà ci potrebbe far provare in uguale intensità, ma perché la sensazione di valore è indissolubilmente connessa a questa configurazione individuale e non alla sensazione di gioia che essa ha in comune con altre cose. Soltanto un malposto realismo concettuale, che consideri il concetto generale come rappresentante completamente adeguato della singola realtà, può farci credere che noi apprezziamo i valori delle cose mediante la loro riduzione ad un denominatore comune generale del valore, mediante la loro conduzione ad un centro di valore, nel quale le singole cose appaiono esclusivamente come quantitativamente inferiori o superiori ma appartenenti in ultima istanza alla stessa specie. Noi apprezziamo la cosa individuale abbastanza spesso proprio perché vogliamo proprio quella cosa e non un'altra, che forse ci garantirebbe un livello di soddisfazione uguale se non addirittura maggiore. Una raffinata sensibilità ci permette di distinguere molto accuratamente tra il grado di soddisfazione che ci è procurato da quelle determinate caratteristiche di una cosa che la rendono comparabile e

scambiabile con altre, e la soddisfazione che deriva dalle sue determinazioni specifiche indipendenti dalle sue conseguenze eudemonistiche, per cui essa è per noi dotata di valore specifico e quindi del tutto insostituibile. Ciò appare con una leggera variante, ma lo stesso molto nettamente, quando affetti o vissuti personali hanno reso insostituibile per noi un oggetto di per sé frequente e fungibile. Nessun esemplare uguale della stessa specie può in nessuna circostanza consolarci della perdita di tale oggetto — lo può di più un bene che appartenga a complessi qualitativi ed emotivi completamente diversi, che non ci ricordi assolutamente quello e si neghi a qualsiasi confronto con esso. Questa forma individuale del valore viene negata nella misura in cui gli oggetti diventano scambiabili, così che il denaro, portatore ed espressione della scambiabilità in quanto tale, è la formazione meno individuale del nostro mondo pratico. Le cose partecipano di questa assenza di individualità nella misura in cui vengono scambiate contro denaro — non succede lo stesso nello scambio in natura! — e non si può esprimere in modo più netto l'assenza di valore specifico di una cosa, se non dicendo che essa può essere sostituita dal suo equivalente monetario senza provare un senso di privazione. Il denaro non è soltanto l'oggetto assolutamente fungibile, ogni *quantum* del quale può venire indistintamente sostituito da un altro *quantum* qualsiasi, esso è piuttosto, per così dire, la fungibilità delle cose in persona. Sono questi i due poli tra i quali stanno in effetti tutti i valori: da un lato il valore assolutamente individuale, il cui significato per noi non si incorpora in un qualsiasi *quantum* di valore generale, in un qualsiasi altro oggetto che lo rappresenti e la cui posizione nel nostro sistema di valori non può essere occupata da nessun'altra cosa, dall'altro lato il valore assolutamente fungibile; le cose si muovono tra questi due poli con gradi diversi di sostituibilità, determinati dalla misura in cui sono sostituibili e dalla quantità degli altri oggetti che le possono sostituire. Si può anche rappresentare ciò distinguendo in ogni cosa il lato della insostituibilità e quello della sostituibilità. Si può dire che la maggior parte delle cose partecipa di entrambe le caratteristiche — anche se spesso ci sbagliamo a causa, da un lato, della natura effimera delle transazioni pratiche e, dall'altro, della nostra limitatezza e ostinazione. Anche tutto ciò che è comperabile e sostituibile col denaro, visto attentamente, conserva qualità oggettive il cui valore non può venir sostituito del tutto da nessun'altra cosa posseduta. Dapprima sono i confini del nostro mondo pratico a venir indicati nei casi in cui una di queste qualità risulta infinitamente piccola; da un lato, i pochissimi valori, da cui dipende il mantenimento del nostro Io nella sua integrità individuale, dove non vi è quindi questione di scambiabilità; dall'altro lato, il denaro, vale a dire la scambiabilità delle cose astratta dalle cose stesse, la cui assenza di individualità in senso assoluto dipende dal fatto di

esprimere la relazione tra cose di natura più individuale, relazione che resta sempre uguale pur nel continuo mutare delle cose.

Questa capacità del denaro di sostituirsi ad ogni valore economico specificatamente determinato, poiché per sua natura non è correlato con nessuno di essi, ma soltanto con il rapporto, nel quale uno qualsiasi di essi può entrare — garantisce la continuità della serie dei fatti economici. Questa serie vive contemporaneamente in un rapporto di osmosi endogena ed esogena: nella produzione e nel consumo dei beni. Ma ciò costituisce soltanto il materiale della serie e lascia ancora aperta la questione sulla continuità o discontinuità della sua forma. Ogni atto di consumo apre in un primo momento una falla nella continuità del processo economico e il suo rapporto con la produzione risulta troppo poco regolato, troppo abbandonato al caso per mantenere ininterrotta la linea del divenire. Questa linea può essere vista come una linea ideale che attraversa gli oggetti e che è forse assimilabile alla direzione del raggio di luce che attraversa le particelle oscillanti dell'etere. In questa corrente che pervade le cose esteriori, tra loro distintamente separate, e che correla i loro significati di valore, si inserisce il denaro al fine di evitare tale minacciosa interruzione. Dando denaro in cambio di un oggetto che voglio consumare, pongo il denaro nel vuoto del movimento dei valori che si viene a formare con il mio atto di consumo o, meglio, che si verrebbe a formare con esso. Le forme primitive dello scambio di proprietà, il furto e la donazione, non ammettono, in base al loro principio, questo completamento della continuità. Con esse si arresta ogni volta, si potrebbe dire, il nesso logico che lega il flusso economico a quella linea ideale. Soltanto lo scambio tra equivalenti è in grado di instaurare questa connessione in linea di principio, e in linea di fatto solo il denaro può livellare quelle disuguaglianze che sono ineliminabili nello scambio in natura e riempire lo scarto che si forma con il venir meno dell'oggetto da consumare. Il denaro, evidentemente, può occupare questa posizione pratica all'interno della serie economica soltanto mediante la sua posizione ideale all'esterno di essa. Se il denaro fosse esso stesso un oggetto specifico non potrebbe infatti bilanciare ogni singolo oggetto e costituire il ponte tra due oggetti disparati. Il denaro può entrare in modo del tutto adeguato nelle relazioni, la cui forma realizza la continuità dell'economia, solo perché esso non è, come valore economico, nien-t'altro che la relazione dei valori economici stessi incorporata in una sostanza tangibile.

Questo significato del denaro si esprime inoltre empiricamente come *costanza del valore*. Ciò dipende evidentemente dalla sua fungibilità e assenza di qualità che è considerata come una delle caratteristiche più salienti e utili del denaro. La lunghezza della serie delle azioni economiche, senza la quale non si sarebbe arrivati alla continuità, all'integrazione organica e alla

produttività interna dell'economia, dipende dalla stabilità del valore della moneta, perché essa soltanto rende possibile il calcolo a lungo termine, imprese articolate e complesse e il credito a lunga scadenza. Se si considerano soltanto le variazioni di prezzo di un unico oggetto, non si può determinare se varii il valore di quest'ultimo e rimanga stabile quello del denaro, oppure se avvenga il contrario; la costanza del valore del denaro risulta come fatto oggettivo soltanto quando agli aumenti di prezzo di una merce o di un certo settore di merci corrispondono diminuzioni di prezzo di altre. Un aumento generale del prezzo di varie merci indica invece una diminuzione del valore del denaro; quando ciò si verifica, vuol dire che si è infranta la stabilità del valore del denaro. Ciò è possibile soltanto perché il denaro ha, oltre alla sua funzione di esprimere i rapporti di valore tra cose concrete, altre qualità specifiche che lo rendono oggetto di mercato, sottoponendolo a mutamenti congiunturali, spostamenti quantitativi, dinamiche proprie. Questi processi intaccano la posizione assoluta del denaro, come espressione di relazioni, costringendolo ad occupare una posizione relativa dove, in breve, non è più espressione di relazioni, ma oggetto di relazioni. Il valore del denaro è stabile soltanto nella misura in cui esso è sottratto, in base alla sua vera natura, a queste influenze. Da tale stabilità dipende il fatto che variazioni di prezzo non significano modificazioni del rapporto del denaro con le cose, ma soltanto modificazioni nel rapporto delle cose tra di loro; ciò implica che all'aumento di un prezzo corrisponda la diminuzione di un altro. Nella misura in cui il denaro possiede veramente tale particolare caratteristica di stabilità, esso lo deve alla sua funzione di esprimere in pura astrattezza, soltanto mediante un rapporto quantitativo, le relazioni economiche tra le cose, o, meglio, di esprimere le relazioni mediante le quali le cose diventano dotate di valore economico, senza entrare esso stesso in queste relazioni. Pertanto, la funzione del denaro è tanto più importante, quanto più estese e vivaci diventano le dinamiche dei valori economici. Quando il valore delle merci è fissato in modo chiaro e duraturo, è favorito lo scambio in natura. Il denaro corrisponde allo stadio in cui lo scambio esprime i reciproci rapporti di valore tra le merci in quanto costituisce per ogni loro mutamento un'espressione assolutamente appropriata e flessibile. Che il valore economico di una cosa consista nel rapporto di scambio determinato in tutte le direzioni con tutte le altre cose, risulta particolarmente evidente proprio in virtù della variabilità di questi rapporti, dato che ogni spostamento parziale richiede ulteriori movimenti compensativi e ci rende così sempre di nuovo consapevoli della relatività del tutto. Poiché il denaro non è altro che l'espressione di questa relatività, comprendiamo il fatto, già peraltro sottolineato, che il bisogno di denaro è connesso alla variazione dei prezzi, mentre lo scambio in natura presuppone prezzi fissi.

Questo significato puro del denaro emerge, sia teoricamente che praticamente, nel modo più chiaro nel caso dell'economia monetaria sviluppata: il simbolo nel quale questo significato si esprime in modo graduale, trattiene ancora il denaro in una prima fase nella serie degli oggetti stessi il cui puro rapporto esso è destinato a simbolizzare. Per la teoria medievale il valore è qualcosa di oggettivo: tale teoria richiede che il venditore pretenda un prezzo «equo» per la sua merce e cerca talora di fissarlo con regolamentazioni sui prezzi; al di là dei rapporti tra compratore e venditore il valore era legato di per sé all'oggetto come proprietà intrinseca in base alla quale esso entrava nell'atto di scambio. Questa concezione del valore, corrispondente alla visione sostanzialmente assolutistica del mondo tipica dell'epoca, è particolarmente vicina all'idea di economia naturale. Un pezzo di terra in cambio di servizi prestati, una capra in cambio di un paio di scarpe, un tesoro in cambio di venti messe in suffragio — erano queste cose, che suscitavano sensazioni di valore di intensità immediatamente determinata, il cui valore poteva apparire obiettivamente e reciprocamente stabilito. Più lo scambio si svolge in modo diretto e in condizioni semplici — così che la posizione di un oggetto non è determinata in relazione a quella di molti altri, tanto più il valore appare come determinazione propria dell'oggetto. L'univoca certezza che presiedeva allo scambio, si rispecchiava nell'idea che lo scambio mettesse in luce una qualità oggettiva delle cose stesse. Soltanto quando il singolo oggetto è collocato nel quadro di una produzione articolata e di movimenti di scambio diffusi in tutte le direzioni, il suo significato economico viene colto nel suo rapporto reciproco con altri oggetti; ma ciò coincide con l'espansione dell'economia monetaria. Che il significato dell'oggetto economico in quanto tale consista in questa relatività e che il senso del denaro consista nel portare questa relatività alla massima espressione, sono atti di cui si diventa consapevoli soltanto in virtù della loro reciproca influenza. Nel Medioevo si pensò che vi fosse un rapporto diretto tra l'oggetto e il suo prezzo monetario, un rapporto cioè che si basava sul valore indipendente di entrambi e che poteva, e anzi doveva, condurre ad una determinazione oggettivamente «giusta». L'errore di questa concezione sostanzialistica è metodologicamente lo stesso di quello che si commette quando si vuole determinare un rapporto diretto tra un individuo e il contenuto di un diritto qualsiasi, come se la natura di quella persona come tale, a prescindere da ogni condizione esterna, potesse «legittimamente») pretendere l'esercizio di tale diritto. Ciò si è verificato, ad esempio, nel caso della concezione individualistica dei «diritti dell'uomo». In realtà il diritto è soltanto un rapporto di uomini tra di loro e si realizza soltanto negli interessi, negli oggetti o nelle realtà di potere che noi chiamiamo contenuto di diritto, «diritto» in senso stretto, e che non hanno di per sé rispetto all'individuo un

rapporto definibile e interpretabile come «giusto» o «ingiusto». Soltanto quando tale rapporto esiste e si è solidificato in norme, queste possono da parte loro definire come «legittimo» il potere di disposizione di un individuo determinato su un contenuto determinato. Vi può essere così un «giusto» prezzo in denaro di una determinata merce; ma soltanto come espressione di un rapporto di scambio tra questa e tutte le altre merci, non però come conseguenza della natura intrinseca della merce di per sé e della somma di danaro di per sé, le quali piuttosto stanno di fronte del tutto senza relazione e al di là di ogni concetto di giusto o di ingiusto.

Che il significato del denaro, di rappresentare in sé la relatività economica degli oggetti — da cui deriva la sua funzione pratica — non sia una realtà data una volta per tutte, ma giunga, come tutte le formazioni storiche, soltanto gradualmente a quella purezza concettuale nella quale noi vediamo la sua funzione permanente e la sua posizione nel regno delle idee — trova corrispondenza nel fatto che si può dire che tutte le merci siano in un certo senso denaro. Qualsiasi oggetto B, che viene scambiato contro A e a sua volta contro C, svolge, al di là della sua qualità come cosa, il ruolo di denaro: è l'espressione del fatto che B, A e C sono scambiabili tra di loro e della misura in cui lo sono. Ciò avviene nel caso di moltissimi oggetti e osserviamo di fatto un numero sempre maggiore di oggetti diversi svolgere la funzione di denaro in forma più o meno rudimentale quanto più risaliamo nello sviluppo culturale. Nella misura in cui gli oggetti vengono confrontati fra di loro o scambiati in natura, le loro qualità soggettive da un lato o economico-oggettive dall'altro, il loro significato assoluto o relativo si trovano ancora indifferenziati; cessano di essere o di poter essere denaro nella stessa misura in cui il denaro cessa di essere una merce d'uso. Il denaro diventa sempre più espressione del valore economico, perché questo stesso non esprime altro che la relatività delle cose scambiabili tra di loro. Questa relatività, a sua volta, domina sempre più le altre qualità degli oggetti che si sono trasformati in denaro, fino al punto in cui essi non sono altro che la relatività stessa divenuta sostanza.

Se lo sviluppo del denaro parte dallo scambio in natura, nell'ambito di quest'ultimo questa direzione viene imboccata soltanto quando non si scambia un oggetto singolo contro un altro oggetto singolo, ma contro una pluralità di oggetti. Se si dà una mucca per uno schiavo, un abito per un talismano, una barca per un'arma, il processo di valutazione non risulta ancora distinto nei suoi elementi, esso non avviene mediante la riduzione degli oggetti ad un denominatore comune valido per tutti, dove il valore dei singoli oggetti è calcolabile come multiplo di tale denominatore comune. Se invece una mandria di montoni è scambiata contro una casa, dieci travi scolpite contro un

gioiello, tre bicchieri di vino per un aiuto lavorativo, un'unità di questi complessi, un montone, una trave, un bicchiere di vino, diventa l'unità di misura comune, e il multiplo della stessa si trova sia nell'uno che nell'altro oggetto di scambio. Nel caso di oggetti non frazionabili la sensazione di valore non si stacca dal punto di vista psicologico così facilmente dalla determinata unità del singolo oggetto. Appena però si inizia a contrattare se il gioiello non valga forse 12 o forse 8 travi, anche il valore del gioiello, malgrado la sua apparente indivisibilità, viene misurato dal valore della trave e pare possibile comporlo ora con otto travi, ora con dodici e, infine, con dieci travi. Il valore di due oggetti di scambio diventa reciprocamente commensurabile in modo molto più agevole nel caso in cui uno di essi sia divisibile e il valore di entrambi gli oggetti possa essere espresso da una stessa unità. Nello scambio monetario questa combinazione è soltanto portata alle estreme conseguenze. Il denaro è quell'oggetto di scambio frazionabile, la cui unità si può utilizzare per misurare il valore di ogni qualsiasi oggetto, per quanto indivisibile, favorendo o presupponendo così la liberazione in questo del valore astratto svincolato da ogni specifico contenuto concreto. La reciproca relatività degli oggetti economici, che risulta da un punto di vista psicologico più difficilmente riconoscibile nello scambio di oggetti indivisibili — perché, in questo caso, ognuno possiede un valore per così dire autonomo — è messa in rilievo nel caso della riduzione ad un denominatore comune di valore e, in particolare, nel caso del denaro.

Abbiamo visto in precedenza, come soltanto la relatività crei il valore degli oggetti in senso oggettivo, perché soltanto attraverso di essa le cose vengono poste ad una certa distanza dal soggetto. Anche rispetto a queste due caratteristiche, il denaro ne rappresenta la quintessenza e il vertice, mostrando così di nuovo la connessione tra le due. Il denaro, non potendo mai venire direttamente goduto (le eccezioni di cui tratteremo poi negano la sua vera natura), si sottrae pertanto ad ogni rapporto soggettivo; ciò che sta al di là del soggetto e che è rappresentato dalle transazioni economiche, è oggettivato nel denaro, il quale ha quindi sviluppato in sé gli usi più concreti, più logici, le norme puramente matematiche, l'assoluta libertà di fronte a tutto ciò che vi è di personale. Poiché è soltanto il mezzo per acquisire gli oggetti, il denaro si colloca, in base alla sua più intima natura, ad una insormontabile distanza dall'Io che desidera e gode; e per quanto sia il mezzo irrinunciabile che si pone tra l'Io e gli oggetti, e li allontana da noi, il denaro annulla di nuovo questa distanza, ma facendo questo e rendendo disponibili le cose per il consumo soggettivo, esso le sottrae al cosmo economico oggettivo. La distanza, che ha separato l'elemento soggettivo e oggettivo dalla loro originaria unità ha preso per così dire corpo nel denaro, mentre il senso del denaro, coerentemente alla

connessione indicata tra distanza e vicinanza, consiste nell'avvicinarci ciò che sarebbe altrimenti irraggiungibile. La scambiabilità è il presupposto dell'esistenza di valori economici, poiché soltanto così questi entrano in un rapporto oggettivo di reciprocità. Tale caratteristica racchiude in un solo atto la distanza dell'oggetto dato in scambio e l'avvicinamento di quello che si ottiene in cambio e raggiunge nel denaro non soltanto il mezzo tecnicamente più completo, ma anche un'esistenza propria, concreta, che raccoglie in sé tutti quei significati.

Il denaro come realizzazione della forma generale dell' esistenza in base alla quale le cose trovano il loro significato nel rapporto di reciprocità.

Il significato filosofico del denaro consiste nel fatto che all'interno del mondo pratico esso costituisce l'immagine più chiara e la realizzazione più definita della formula dell'essere in generale, in base alla quale le cose trovano il loro senso. Funa rispetto all'altra e la reciprocità dei rapporti, in cui sono sospese, determina il loro essere e essere così.

Costituisce un aspetto fondamentale del mondo spirituale, il fatto che noi incorporiamo in particolari formazioni i rapporti tra più elementi dell'essere; queste formazioni costituiscono evidentemente anche essenze di per sé sostanziali, ma la loro rilevanza per noi consiste soltanto nel fatto che esse permettono di visualizzare un rapporto, che è legato a loro in modo ora più aperto, ora più stretto. Così, la fede di matrimonio, come anche una lettera, un pegno, un'uniforme, è simbolo o portatore di un rapporto tradizionale o intellettuale, giuridico o politico tra uomini, così ogni oggetto sacro rappresenta il rapporto materializzato tra l'uomo e il suo Dio; i cavi telegrafici che collegano i vari paesi sono, come le armi da guerra, che esprimono la loro ostilità, sostanze che non hanno quasi nessun significato per il singolo uomo come tale, ma hanno invece un significato soltanto nei rapporti tra gli uomini e i gruppi umani che sono cristallizzati in essi. Certo, la rappresentazione del rapporto o della relazione può già valere come un'astrazione nella misura in cui sono reali soltanto gli elementi che noi incorporiamo in concetti che esprimono le loro condizioni di determinazione reciproca. Soltanto la ricerca metafisica, che persegue la conoscenza nella sua direzione empirica ma al di là dei confini empirici, può a sua volta risolvere questo dualismo non lasciando più sussistere alcun elemento sostanziale, ma dissolvendolo in interazioni e processi i cui portatori sono soggetti allo stesso destino. La coscienza pratica ha però trovato una forma con cui unire i processi di rapporto e di interazione, nei quali scorre la realtà, con l'esistenza sostanziale con la quale la prassi deve rivestire i rapporti astratti in quanto tali. Tale proiezione di puri rapporti in

oggetti particolari costituisce una delle più grandi realizzazioni dello spirito. In essi viene sì incorporato lo spirito, ma soltanto per rendere ciò che è corporeo recipiente di ciò che è spirituale, dando a questo un'efficacia più piena e più vitale. La facoltà di produrre tali oggetti simbolici festeggia nel denaro il suo maggior trionfo. La forma più pura di interazione ha infatti trovato nel denaro la forma più pura di rappresentazione; è la possibilità di cogliere l'astrattezza in quanto tale, è la formazione individuale che trova il proprio senso più puro in ciò che è sovraindividuale. Il denaro risulta così essere l'espressione adeguata del rapporto dell'uomo col mondo, poiché, se da un lato l'uomo può cogliere il mondo sempre e soltanto nel concreto e nell'individuale, nel denaro egli può coglierlo veramente, nel senso che il denaro diventa l'incorporazione del processo vitale e spirituale che tesse tra di loro tutte le particolarità creando così la realtà. Questo significato del denaro non muterebbe anche se gli oggetti dell'economia non possedessero sin dall'inizio un valore relativo, ma questo fosse soltanto il risultato di un processo di sviluppo. Infatti, spesso il concetto con cui definiamo la natura di un fenomeno, non è ricavato dal fenomeno stesso, ma da un concetto più progredito e più puro. Non possiamo ricavare la natura del linguaggio dai primi suoni emessi da un bimbo; e, definendo la vita animale, non dobbiamo stupirci se essa si realizza soltanto in modo molto incompleto nello stadio di passaggio dalla vita vegetale; spesso è soltanto in riferimento ai fenomeni più elevati della vita spirituale che noi riconosciamo il senso dei fenomeni inferiori, anche se forse non possiamo rintracciarlo per nulla in essi; il concetto puro di una serie di fenomeni è spesso un ideale che non è mai completamente realizzato in essa, ma il fatto che essa sia orientata a questo ideale, permette di interpretarne validamente il senso e il contenuto. Il significato del denaro, in quanto rappresentazione della relatività delle cose desiderate mediante la quale queste diventano valori economici, non è negato per il fatto che il denaro possiede anche altre qualità che diminuiscono e nascondono questo significato. Nella misura in cui tali qualità risultano operanti, non si tratta, in senso proprio, di denaro. Se il valore economico consiste nel rapporto di scambio tra oggetti conformemente alla nostra reazione soggettiva ad esso, la relatività economica degli oggetti si sviluppa solo gradualmente dagli altri loro significati e non può mai dominare questi significati nella rappresentazione o nel valore complessivo dell'oggetto. Il valore che le cose acquistano in relazione alla loro scambiabilità, questa metamorfosi, cioè, del loro valore, mediante la quale esso diventa un valore economico, emerge in modo sempre più puro e deciso con lo sviluppo estensivo e intensivo dell'economia — un fatto che Marx esprime parlando di esclusione del valore d'uso in favore del valore di scambio nella società fondata sulla produzione di merci. Questo sviluppo, però, pare non possa mai

arrivare a compimento. Soltanto il denaro ha raggiunto, in rapporto al suo concetto puro, questo punto estremo, esso non è altro che la forma pura della scambiabilità, esso incorpora quell'elemento o quella funzione delle cose per cui esse sono cose economiche. Tale funzione non esaurisce la totalità delle cose, ma costituisce però la totalità del denaro. Nel prossimo capitolo vedremo fino a che punto la realizzazione storica del denaro rappresenti questa idea e se il denaro non graviti, con una parte del suo essere, verso un altro centro.

1. Benedictus de Spinoza (1632-1677) filosofo olandese. SIMMEL si riferisce alla distinzione tra sostanza pensante e sostanza estesa che Spinoza elabora partendo da un'analoga distinzione di Cartesio.

2. Adalbert von Chamisso (1781-1838) poeta e naturalista tedesco di origine francese.

CAPITOLO II

IL VALORE SOSTANZIALE DEL DENARO

I.

Il valore intrinseco del denaro e la funzione di misura del valore.

La discussione sull'essenza del denaro è pervasa dal quesito se il denaro sia o debba essere esso stesso un valore per poter esplicitare la sua funzione di misura, di scambio, di rappresentazione di valori, o se invece sia sufficiente che esso sia un semplice segno o simbolo, come un simbolo matematico, sostitutivo di valori senza un valore sostanziale proprio, senza quindi condividere l'essenza di questi valori. L'analisi fattuale e storica di questa questione, che tocca il cuore della teoria monetaria e della teoria del valore sarebbe superflua se si potesse far ricorso sin dall'inizio ad un fondamento logico che viene spesso richiamato.

Si dice che uno strumento di misura debba essere della stessa specie dell'oggetto misurato: una misura di lunghezza dev'essere lunga, una misura di peso dev'essere pesante, una misura di volume dev'essere estesa nello spazio. Una misura di valori deve quindi avere un valore. Due oggetti, da me misurati, possono non avere alcun rapporto tra loro per tutte le loro altre caratteristiche, non però per quell'attributo per cui li confronto e che quindi entrambi debbono avere. Ogni uguaglianza o disuguaglianza quantitativa e numerica, da me attribuita a due oggetti, perderebbe il suo significato, se non si riferisse alle quantità relative di una e una stessa qualità. Anzi, questa coincidenza di qualità non deve neppure essere troppo generale; per esempio, non possiamo dire che la bellezza di un'architettura è uguale o diversa dalla bellezza di un essere umano, anche se l'unica qualità della «bellezza» è comune ad entrambi, dato che le specifiche bellezze architettoniche o le specifiche bellezze umane permettono soltanto la possibilità di un confronto all'interno della stessa categoria e non tra categorie diverse. Se si volesse trovare una confrontabilità nella reazione che lega il soggetto agli oggetti, in caso di assoluta mancanza di

qualsiasi caratteristica comune; se la bellezza della costruzione architettonica e la bellezza umana potessero essere confrontabili in base alla misura della gratificazione che proviamo osservando ora l'una ora l'altra, si tratterebbe anche in questo caso di un'uguaglianza di qualità anche se la cosa appare diversa. Infatti, il medesimo effetto sullo stesso soggetto esprime immediatamente l'uguaglianza tra gli oggetti per quanto riguarda il rapporto in questione. Due fenomeni totalmente diversi che procurano al soggetto la medesima gioia, mostrano un'uguaglianza di forza o di relazione nei confronti di quel determinato soggetto, come un colpo di vento e una mano umana che, rompendo un ramo, anche se non è possibile confrontare le loro qualità, pure dimostrano un'uguaglianza di energia. Così, anche la sostanza del denaro e tutto ciò il cui valore essa misura, possono essere tra di loro eterogenei, debbono però entrambi coincidere nel fatto che entrambi hanno un valore; e anche quando il valore non è altro che un sentimento soggettivo con cui rispondiamo agli stimoli degli oggetti, anche in questo caso esiste almeno una qualità uguale per entrambi (anche se non isolabile), una qualità attraverso la quale essi, per così dire, agiscono sulla capacità umana di percepire valori differenti. Il denaro non può quindi essere privo della qualità del valore se non altro per il fatto che viene confrontato a valori, entra cioè in un'equazione quantitativa con questi valori.

A questa argomentazione se ne contrappone un'altra che porta a risultati opposti. Nell'esempio riportato sopra, possiamo unicamente confrontare la forza del vento che rompe il ramo con quella della mano che compie la medesima azione per il fatto che questa forza si presenta in modo qualitativamente uguale in entrambi i casi. Tra l'altro possiamo misurare la forza del vento anche in relazione al diametro del ramo che esso ha spezzato. Il ramo spezzato non esprime di per sé il *quantum* di energia del vento nello stesso modo in cui ciò può essere espresso dall'impiego della forza della mano; si può misurare il rapporto di forza tra due colpi di vento, e così anche la forza relativa di uno rispetto all'altro, dal fatto che uno ha rotto un ramo mentre l'altro non l'ha neppure leso. L'esempio seguente mi pare veramente decisivo. Gli oggetti più diversi che conosciamo, i poli della visione del mondo che né la metafisica né le scienze naturali hanno potuto ridurre l'uno all'altro, sono i movimenti materiali e le manifestazioni della coscienza. La pura estensione degli uni, la pura intensità delle altre, non hanno per ora rivelato nemmeno un punto che possa figurare in modo convincente come elemento di unità. Malgrado ciò, la psicofisica riesce a misurare le variazioni relative dell'intensità delle sensazioni coscienti in base alle variazioni dei movimenti esteriori che colpiscono come stimoli i nostri organi sensitivi. Mentre quindi esiste un rapporto costante tra le quantità dell'uno e dell'altro fattore, le

grandezze relative dell'uno determinano le grandezze relative dell'altro, senza che debba necessariamente esistere tra di essi un qualsiasi rapporto o una qualsiasi uguaglianza qualitativa. Viene così a cadere il principio logico che faceva dipendere la capacità del denaro di misurare i valori dall'esistenza di un valore proprio del denaro. Ciò è senz'altro corretto: si possono confrontare quantità di oggetti diversi soltanto quando afferiscono ad una e una stessa qualità; quindi, quando la misurazione avviene mediante una equazione diretta tra due quantità, essa presuppone l'uguaglianza delle qualità. Se si tratta invece di rilevare una variazione, una differenza o un rapporto tra due quantità, in questo caso è sufficiente che le proporzioni delle sostanze con le quali si effettua la misura si rispecchino in quelle misurate per poter determinare esattamente quest'ultime, senza che sia necessaria un'identità essenziale tra le sostanze. Non si possono considerare uguali due cose qualitativamente diverse, mentre si può farlo per due proporzioni tra due cose qualitativamente diverse. Due oggetti m e n possono essere in un qualsiasi rapporto tra di loro che non sia però in ogni caso un rapporto di uguaglianza qualitativa, così che né l'uno né l'altro di essi possa fungere immediatamente da metro per l'altro; il loro rapporto può essere di causa, di effetto, di significato simbolico oppure può consistere nel medesimo rapporto nei confronti di un terzo oggetto e in qualsiasi altra cosa. Sia quindi dato l'oggetto a di cui conosco la lunghezza $\frac{1}{4} m$, inoltre l'oggetto b di cui si sa soltanto che è una qualsiasi frazione di n . Se si stabilisce ora un rapporto tra a e b corrispondente a quello tra m e n , se ne deduce che b debba corrispondere a $\frac{1}{4}$ di n . Nonostante le differenze di qualità e l'impossibilità di un confronto diretto, tra a e b è lo stesso possibile determinare la quantità di un elemento in base a quella dell'altro. Non vi è certamente un rapporto di uguaglianza, tra una certa quantità di alimenti, che sarebbe sufficiente a soddisfare il bisogno nutritivo di un dato momento, e quest'ultimo; se invece disponessimo di alimenti sufficienti a soddisfare soltanto metà di quel determinato bisogno, potremmo conseguentemente determinare che la quantità a disposizione è la metà di quella precedente. In queste condizioni è sufficiente che esista un rapporto globale per poter misurare tra loro le quantità degli elementi considerati. Se ora consideriamo la misurazione di oggetti mediante il denaro in base a questo schema, viene meno la possibilità di confrontare i due elementi e quindi viene meno l'esigenza logica di attribuire un carattere di valore al denaro.

Per passare da questa possibilità logica alla realtà noi presupponiamo soltanto che esista un rapporto quantitativo molto generale tra quantità di beni e quantità di moneta quale si manifesta nel rapporto, spesso mascherato e ricco di eccezioni, tra aumento della moneta circolante, aumento dei prezzi e

aumento di beni con conseguente diminuzione dei prezzi. In base a queste ipotesi, evitando per ora una determinazione più specifica, elaboriamo quindi i concetti di ammontare globale di merci e di ammontare globale di moneta e di un rapporto di dipendenza tra le due entità.

Ogni singola merce sarà una certa parte definita di quell'ammontare globale di merci disponibili; se chiamiamo questo a , questa parte sarà, ad esempio, $1/m$ a ; il prezzo, che condiziona tale parte, sarà la parte corrispondente di quell'ammontare globale di moneta che chiamiamo b e quindi sarà pari a $1/m$ b . Conoscendo a e b e la proporzione di una determinata merce rispetto al totale delle merci vendibili, potremmo sapere anche il suo prezzo espresso in moneta e viceversa. Indipendentemente dal fatto che tra il denaro e quel certo oggetto esista o meno una qualsiasi uguaglianza qualitativa, prescindendo quindi dal considerare il denaro stesso un valore oppure no, vediamo che una certa quantità di denaro può determinare o misurare il valore dell'oggetto. Non bisogna mai però in simili circostanze dimenticarsi del carattere del tutto relativo della misurazione. Quantità assolute, poste equivalenti tra di loro, si misurano in modo del tutto diverso dalle problematiche quantità parziali che abbiamo preso in considerazione. Se si presupponesse che l'ammontare globale di moneta costituisce, entro certi limiti, il controvalore dell'ammontare globale degli oggetti posti in vendita, ciò non basterebbe per affermare che si tratta di una misurazione dell'uno rispetto all'altro. Soltanto il rapporto di entrambi con l'uomo che pone in essere i valori in relazione ai propri scopi pratici li pone in un rapporto di equivalenza. Quanto pronunciata sia la tendenza a considerare come equivalenti moneta e merce, risulta assai frequentemente dal seguente fenomeno. Quando una tribù più primitiva, che dispone di una propria unità di scambio naturale, entra in rapporto con una tribù più evoluta, che dispone di moneta metallica, si pone frequentemente la parità tra l'unità naturale e l'unità monetaria. Così, gli antichi Irlandesi, quando entrarono in contatto con i Romani, considerarono la loro unità naturale, una mucca, pari ad un'oncia di argento; le tribù montane dell'Annam, che tra di loro praticano soltanto lo scambio in natura e adottano il bufalo come valore base, assumono negli scambi con i più civilizzati abitanti delle pianure l'unità di valore di quest'ultimi, una sbarra d'argento di una certa grandezza che viene valutata pari ad un bufalo. Lo stesso comportamento si nota presso una tribù primitiva nel Laos che pratica il baratto, la sua unità è una zappa di ferro, ma essi ricavano l'oro dai fiumi e lo vendono ai vicini. L'oro è l'unico oggetto che pesano e non hanno altro a disposizione per pesarlo che un chicco di granoturco: vendono pertanto un chicco di granoturco d'oro contro una zappa. Dato che una unità di prodotto nello scambio in natura rappresenta o raffigura

Fidea di valore di tutta la gamma degli oggetti, come un'unità di moneta rappresenta quella di quantità complessiva di moneta, così l'espressione «uno contro uno» non è altro che l'espressione ingenua dell'equivalenza delle unità globali in questione. Si può ritenere che il rapporto tra le unità venga se non altro considerato come rappresentazione simbolica del rapporto tra le quantità globali.

Se l'equivalenza tra queste quantità globali costituisce però un efficace anche se inconsapevole *a priori*, si instaura, oltre alla loro casualità soggettiva, una proporzione oggettiva tra le quantità parziali. In questo caso, infatti, ci troviamo di fronte a qualcosa che effettivamente è uguale da entrambe le parti: cioè la frazione di ognuna delle due quantità parziali considerate e la quantità globale alla quale entrambe appartengono. Se assumiamo un completo equilibrio tra tutti gli spostamenti e le irregolarità casuali nella formazione dei prezzi, potremo osservare nell'ambito dello scambio moneta-merce, che ogni merce si comporta nei confronti del proprio prezzo come tutte le merci economicamente disponibili in quel preciso istante si comportano rispetto all'ammontare globale della moneta disponibile in quel momento. È del tutto irrilevante cercare a questo proposito una parentela concettuale e qualitativa tra la moneta e la merce. Se una merce costa 20 essa rappresenta $1/n$ dell'offerta globale di moneta, cioè essa ha un valore che rappresenta $1/n$ dell'offerta globale di merci. Attraverso questa mediazione, $20m$ possono misurare compiutamente quella merce anche se si tratta di cose di natura totalmente diversa. Bisogna tuttavia tener presente che il fatto di assumere l'esistenza di una semplice relazione tra ammontare globale delle merci e offerta globale di moneta costituisce soltanto una premessa assai grossolana e schematica. Sarebbe giusto ritenere che la merce e ciò che la misura debbano avere la stessa natura, se vi fosse una unica merce da equiparare direttamente con un valore monetario. Ma, ai fini dello scambio e della determinazione del valore, basta determinare il rapporto di diverse (o di tutte) le merci tra di loro (cioè, il risultato della divisione di ogni singola merce con tutte le altre) e porre l'equivalenza di tale rapporto con la frazione corrispondente dell'offerta di moneta disponibile. Ciò richiede soltanto che ci sia una grandezza determinabile numericamente. Se la merce n sta rispetto ad A , somma di tutte le merci vendibili, nello stesso rapporto in cui a unità di moneta stanno con B , somma di tutte le unità di moneta disponibili, possiamo esprimere il valore economico di n mediante la frazione a/B . Che non si ricorra generalmente a questa rappresentazione può essere giustificato dal fatto che sia B che A sono del tutto evidenti (mentre non possiamo percepire facilmente i loro cambiamenti) e quindi non siamo particolarmente consapevoli della loro funzione di denominatori; sono esclusivamente i numeratori, n e a , che ci

interessano nel singolo caso. Da ciò può derivare l'impressione che n e a si equivalgono in sé e per sé in modo diretto e assoluto e che pertanto debbano essere della stessa natura. Che tale fattore generale, che tra l'altro è la base del rapporto, sia stato dimenticato, oppure sia stato ammesso di fatto e non consapevolmente, può essere considerato un esempio di uno dei tratti più marcati della natura umana. La limitata capacità di ricezione della nostra coscienza da un lato, l'opportunità di risparmiare energie nel suo utilizzo dall'altro, fanno sì che in realtà si consideri soltanto un numero limitato di tutti gli innumerevoli aspetti e determinazioni di un oggetto che ci interessa. La possibilità di comporre i momenti «divenuti consapevoli» in una scala sistematica dipende dai diversi aspetti da cui si diparte la scelta e la messa in ordine di tali momenti; quest'operazione inizia con il prendere in considerazione in una serie di accadimenti soltanto l'elemento comune a tutti, il fondamento che ogni accadimento ha in comune con tutti gli altri. L'elemento che si colloca all'estremità opposta della scala indica, invece, ciò che, in un fenomeno, colpisce in modo particolare, ciò che lo distingue da qualsiasi altro fenomeno, l'assolutamente individuale, mentre i tratti generali e fondamentali rimangono al di sotto della soglia di consapevolezza. Tra questi due estremi e nelle innumerevoli gradazioni intermedie si muovono i punti e gli aspetti dei fenomeni totali ai quali è legato il massimo grado di consapevolezza. In linea molto generale si può ora affermare che gli interessi teorici indirizzano la coscienza più verso i tratti comuni, mentre gli interessi pratici più verso l'individualità delle cose. A chi si interessa di metafisica sfuggono spesso le differenze individuali delle cose perché a lui risultano irrilevanti nella misura in cui egli si ferma a considerare concezioni generali come l'essere e il divenire che sono comuni a tutte le cose. D'altro lato, la vita pratica richiede in continuazione la percezione acuta delle differenze, delle particolarità, delle *nuance* s, di uomini e situazioni che ci riguardano, mentre le caratteristiche umane generali o la base comune di tutte le situazioni problematiche sono date per scontate e non richiedono un'attenzione particolare, anzi questa riesce a farsi strada talora soltanto con grandi difficoltà. Nell'ambito della vita familiare, ad esempio, i rapporti dei diversi componenti tra di loro si formano in maniera consapevole sulla base dell'esperienza delle qualità personali altrui, qualità che distinguono un individuo da tutti gli altri, mentre i tratti caratteristici generali della famiglia non costituiscono oggetto di particolare attenzione per coloro che partecipano alla vita familiare, anzi lo sono talmente poco, che talora soltanto estranei sono in grado di descrivere questi tratti. Ciò non impedisce però che questo fondamento generale e inconscio influenzi la psiche. Le caratteristiche individuali dei membri della famiglia provocheranno in realtà molte diverse

situazioni, ognuna delle quali sarà conforme al tono e al carattere generale che regna in tutta la famiglia; soltanto tono e carattere generale infatti formano la base, naturalmente non direttamente percepita, su cui ogni singolo sviluppa poi i suoi effetti determinati. Lo stesso vale per cerchie più ampie. Nonostante tutti i rapporti umani poggino in ogni caso sulle condizioni particolari, apportate da ogni singolo, vediamo che esse si configurano in realtà in quella particolare maniera, soltanto perché esistono evidentemente oltre a loro certi fatti e premesse umanamente universali, che formano ad un tempo il denominatore generale rispetto al quale le differenze individuali entrano in rapporto come numeratori determinanti, dando vita esclusivamente in questo modo alla totalità del rapporto. La stessa condizione psicologica potrebbe ora farsi valere in riferimento ai prezzi in moneta. Stabilire un'equivalenza tra il valore di un bene e il valore di una somma di danaro non vuol dire determinare un'equazione tra fattori semplici, ma significa indicare una proporzione, cioè rilevare un'uguaglianza tra due frazioni i cui denominatori sono da un lato la somma di tutti i beni e dall'altro la somma di tutta la moneta circolante, in un determinato ambito economico. Entrambe le somme richiedono naturalmente ancora ulteriori determinazioni. L'equazione si forma assumendo a priori, per scopi pratici, che le due somme siano tra loro equivalenti; o meglio: il rapporto pratico in base al quale utilizziamo le due categorie, si riflette a livello di coscienza teorica in forma di equivalenza. Ora, questa equazione costituisce la spiegazione generale di tutte le equazioni tra singoli prodotti e singoli prezzi, perciò essa non viene percepita, ma costituisce, rispetto a quei fattori che interessano singolarmente e che vengono quindi percepiti singolarmente, il fattore che agisce a livello inconscio, senza il quale prezzi e prodotti non avrebbero nessuna possibilità di entrare in un qualsiasi tipo di rapporto. La grande importanza di tale equazione assoluta e fondamentale renderebbe il fatto che esso resti inconsapevole altrettanto probabile di quanto risulta nelle analogie sopra descritte.

Il singolo prezzo monetario sarebbe privo di relazione con il prodotto di cui dovrebbe esprimere il valore, nell'ipotesi in cui il denaro fosse di per se stesso privo di valore e se l'osservazione si limitasse a questi due momenti; non si saprebbe su che base un oggetto piuttosto che un altro potrebbe ottenere un prezzo superiore o inferiore a un certo ammontare. Nel momento in cui però, come presupposto assoluto di tutta questa relazione, si faccia equivalere la somma delle merci vendibili alla somma totale di moneta — in un senso del termine «somma» che verrà chiarito in seguito — si ottiene la definizione del prezzo di ogni singolo bene semplicemente come rapporto tra il suo valore e quel valore totale, che si ripete nel rapporto tra il suo prezzo e il *quantum* totale di moneta. È necessario ripetere ancora una volta che non si tratta di un

ragionamento tautologico: la capacità di una determinata quantità di moneta di misurare il valore di un singolo prodotto si basa sul rapporto di eguaglianza tra la somma totale di moneta e la somma totale dei beni, e quindi presuppone già la possibilità di misurare l'uno con l'altro; il problema, se ogni misurazione richieda una qualche identità di qualità tra l'oggetto e lo strumento di misura non risulta rilevante nel caso concreto, ma viene assorbito, irrisolto, nel presupposto della misurazione. La misurazione di quantità relative è effettivamente possibile se le quantità assolute stanno in un qualsivoglia rapporto, che non deve essere necessariamente di misurazione o di uguaglianza; ovviamente non esiste né uguaglianza né possibilità di misurazione tra la sezione di un tubo di ferro e una certa pressione idrica, se entrambi però sono parti integranti di un sistema meccanico dotato di un determinato effetto di forza, allora posso, in caso di una determinata modificazione di quest'effetto, misurare esattamente il diametro del tubo, usato nel sistema, considerando la variazione della pressione dell'acqua. Analogamente, beni e moneta possono benissimo non essere misurabili fra loro; basta però che entrambi svolgano un ruolo particolare nella vita dell'uomo nell'ambito del sistema pratico dei suoi scopi, affinché la modificazione quantitativa dell'uno possa funzionare da indicatore di quella dell'altro. Il fatto che i Romani indicassero le loro monete (con una eccezione specificamente giustificata) non in base al loro peso assoluto ma in base a quello relativo, non è senza relazione rispetto a questa riduzione del significato di ogni *quantum* di moneta ad una frazione, anche se ciò lascia irrisolto il problema di quale grandezza assoluta questa quantità rappresenti una frazione. Così *As* significa un tutto formato da dodici parti, che può riferirsi sia ad un'eredità che a misure o pesi e, nello stesso modo, ad una libbra come a qualsiasi parte di essa. Il fatto che in questo caso agisca e sia resa consapevole soltanto la relatività della misura non viene modificato dall'ipotesi in base alla quale l'*As* era rappresentato nell'antichità da una barra di rame di peso determinato.

Il concetto di quantità totale di moneta.

È necessario ora determinare un po' più chiaramente la qualificazione del concetto di *quantum* totale di moneta al quale abbiamo accennato. Non si può dire semplicemente che esiste tanta moneta dotata di potere d'acquisto quanti sono i beni acquistati e ciò non perché la differenza di quantità tra tutti i beni da una parte e tutta la moneta dall'altra non sia misurabile. Dato che non esiste un metro comune di misura per entrambe, come per oggetti qualitativamente della stessa specie, così non c'è neppure tra di essi un

rapporto diretto di più o meno. Nessuna quantità di merce ha di per sé una determinata relazione con una determinata quantità di moneta, dato che per principio tutti gli scopi della moneta sono raggiungibili con una quantità di moneta piccola a piacere. Fino a che punto si possa arrivare in realtà, senza impedire così la circolazione, lo dimostra il seguente fatto di cronaca: circolavano qualche secolo fa in Russia monete d'argento di tale piccolezza che non potevano neppure essere prese con le mani dal tavolo, ma bisognava rovesciare il salvadanaio sul tavolo, separare la somma da pagare, quindi le due parti prendevano con la lingua la loro parte e la sputavano nel salvadanaio. Si potrebbe dire che, quale che sia la quantità assoluta di moneta disponibile, nella misura in cui svolge la funzione di moneta, rimane pur sempre «tanta». Ciò che varia è soltanto la quantità di questi segni o pezzi da un altro punto di vista, cioè dal punto di vista del materiale di cui sono fatti, ma la loro quantità, in quanto moneta, non risulta per questo modificata. Per questo, un confronto diretto tra tutti i beni e tutta la moneta disponibile non porta ad alcun risultato. L'assenza di rapporto tra la somma totale di moneta e la somma totale di merci, come denominatori dei rapporti che esprimono il valore, è determinata piuttosto dal fatto che la quantità totale di moneta si rigira molto più rapidamente dell'ammontare globale delle merci. Nessuno, se può evitarlo, lascia infatti inutilizzate ingenti somme di denaro e, generalmente, è possibile evitare che ciò accada; nessun commerciante però può sottrarsi alla necessità che una parte cospicua della propria merce rimanga talora a giacere per lungo tempo, prima et essere venduta. La differenza di velocità di circolazione è ancora maggiore se si considerano anche quegli oggetti che non vengono offerti in vendita, ma che possono esserlo in certe occasioni se si presenta un'opportunità particolarmente seducente. Se prendiamo i prezzi effettivamente pagati per i singoli beni e ci domandiamo quale sia la quantità di moneta necessaria per l'acquisto dell'intero ammontare, vediamo che questa supera di molto la quantità di moneta effettivamente disponibile. Da questo punto di vista si deve dire che c'è molto meno denaro di quanto non ci siano merci e che il rapporto tra la singola merce e il suo prezzo è tutt'altro che equivalente a quello tra l'ammontare totale delle merci e l'ammontare totale di denaro, ma risulta notevolmente inferiore. Vi sono però due modi per salvare la nostra proporzione di fondo. Si potrebbe infatti innanzitutto considerare come ammontare totale dei beni solo quelli che si trovano al momento in procinto di essere venduti. Con una formula aristotelica si potrebbe chiamare la merce non venduta merce soltanto «potenziale», che diventa merce «attuale» soltanto nel momento in cui viene venduta. Così, come la moneta è realmente moneta soltanto nel momento in cui compra, cioè quando esplica la funzione di moneta, la stessa cosa vale per

la merce nel momento in cui viene venduta; prima è oggetto di vendita soltanto potenzialmente e nell'ambito di un'anticipazione ideale. Da questo punto di vista è evidente e corretta la proposizione in base alla quale c'è tanta moneta quanti sono gli oggetti vendibili — naturalmente s'intendono come moneta anche tutti i sostituti della moneta creati dal credito e dal sistema bancario. Le merci momentaneamente non utilizzate sono tutt'altro che economicamente inefficaci e la vita economica sarebbe notevolmente alterata se ad un tratto l'intera riserva di beni entrasse senza sosta e in ogni istante in circolazione così come avviene nel caso della moneta. Osservando attentamente sembra che la riserva di merci non utilizzate agisca soltanto in tre momenti sugli effettivi acquisti in denaro: sulla velocità della circolazione monetaria, sulla produzione di materiali per il conio e loro equivalenti, sul rapporto tra spese monetarie e riserve. Ma questi momenti hanno già esercitato i loro effetti sulla circolazione in atto; sotto il loro influsso si è formato il rapporto empirico tra merce e prezzo e quindi non escludono un'interpretazione della quantità totale di merci intesa come la quantità di merci effettivamente vendute in un dato momento. In secondo luogo, ciò può essere considerato conseguenza del fatto che la stessa quantità di moneta, non essendo consumata al pari delle merci, alimenta un numero infinito di transazioni, compensando attraverso la velocità di circolazione l'irrelevanza della somma totale in rapporto a quella delle merci, irrilevanza che permane in ogni momento isolato. In certi momenti della storia della moneta si nota chiaramente il ruolo irrilevante svolto dalla sostanza monetaria nella compensazione di valori da essa mediati: nel 1890 la Banca di Francia ha registrato sui conti correnti 135 volte la somma di denaro effettivamente depositata (54 miliardi su 400 milioni di franchi), per la Deutsche Reichsbank il rapporto è stato di 190 volte. La somma di denaro circolante diventa una grandezza irrilevante rispetto alla somma totale della moneta in circolazione in un determinato periodo di tempo e sulla quale si basa la determinazione dei prezzi delle merci. Si può quindi affermare, non in relazione ad ogni singolo istante, ma ad un periodo di una determinata estensione temporale, che la quantità totale di moneta equivale alla somma totale degli oggetti vendibili nello stesso periodo. L'individuo effettua le sue spese, accetta in particolare i prezzi relativi agli acquisti più consistenti, non considerando la quantità di denaro effettivamente disponibile in un dato momento, ma le sue entrate monetarie globali relative ad un periodo più lungo. Nella nostra equazione, la frazione della moneta può essere uguagliata alla frazione delle merci per il fatto che il suo denominatore non indica la quantità di sostanza monetaria effettivamente esistente, ma un suo multiplo determinato dal numero degli scambi effettuati in un certo periodo di tempo. Da questo punto di vista siamo

in grado di sciogliere l'antinomia tra le merci potenzialmente disponibili e le merci attuali come controvalori della moneta e di mantenere la proposizione che in una economia chiusa non possa esistere in linea di principio una sproporzione tra ammontare totale delle merci e ammontare totale di moneta. Ciò vale nonostante le possibili divergenze d'opinione in relazione al giusto rapporto tra singola merce e singolo prezzo, nonostante la possibilità che si generino oscillazioni e sproporzioni quando una determinata grandezza delle frazioni in questione risulta determinata per via psicologica, mentre nello stesso tempo un'altra si è realizzata come esatta in base a spostamenti oggettivi e nonostante che un aumento rapido della circolazione possa far avvertire una scarsità temporanea di mezzi di pagamento. Le importazioni ed esportazioni di metallo, risultanti da una carenza o da un sovrappiù di moneta in relazione ai valori delle merci di un determinato paese, sono soltanto movimenti di riequilibrio all'interno di un sistema economico le cui province sono formate dai paesi che vi partecipano e indicano che il rapporto generale tra i due termini, esistente al momento in questo sistema economico, viene ricostituito in seguito allo spostamento che si è verificato in una singola parte dello stesso. In base a queste assunzioni si potrebbe determinare l'adeguatezza o meno di un prezzo, rispondendo direttamente alle seguenti due domande preliminari: primo, quale somma di moneta e quale somma di oggetti è al momento disponibile per la vendita; secondo, quale frazione della somma di oggetti vendibili è rappresentata dall'oggetto considerato. Determinante è in effetti la seconda domanda e l'equazione tra la frazione che rappresenta l'oggetto e quella che rappresenta la moneta può essere vera o falsa in modo oggettivo e calcolabile; nel caso dell'equazione tra oggetti in generale e moneta in generale si tratta soltanto di un giudizio di adeguatezza o inadeguatezza, non di verità nel senso che può essere logicamente dimostrato. Questo rapporto di totalità tra di loro ha in un certo senso il significato di un assioma che non è vero nello stesso modo in cui lo sono le singole proposizioni che si fondano su di esso; le proposizioni sono dimostrabili, mentre l'assioma non può riferirsi a nulla da cui lo si possa dedurre logicamente. Si pone a questo punto in rilievo una norma metodologica di grande importanza, in riferimento alla quale voglio riportare un esempio tratto da una diversa categoria di valori. L'asserzione fondamentale del pessimismo è che la totalità dell'essere dimostra una rilevante eccedenza di dolore rispetto al piacere; il mondo degli esseri viventi, considerati come unità o anche solo in media, prova molto più dolore che non piacere. Una simile asserzione è in linea di principio impossibile. Essa presuppone infatti la possibilità di misurare e sommare direttamente piacere e dolore come grandezze qualitativamente uguali con segni opposti. Ciò non è in realtà possibile, non esistendo un'unità di misura comune ad entrambe. Non si

può determinare quale sia la quantità di piacere necessaria a riequilibrare una certa quantità di dolore. Come si può spiegare il fatto che simili confronti vengano fatti in continuazione? Perché, sia nelle vicende quotidiane, sia nelle connessioni dei destini e nella globalità della vita individuale consideriamo la quantità di gioia inferiore o eccedente la quantità di dolore? Possiamo fare ciò soltanto perché l'esperienza della vita ci ha insegnato, con maggiore o minore esattezza, quale sia la distribuzione di fortuna e sfortuna, quale sia la porzione media di dolore da sopportare per procurarsi una certa quantità di piacere e quale sia la quota di entrambi nel destino tipico dell'uomo. Solo quando si è formata una certa idea in proposito, indipendentemente dal grado di consapevolezza e indeterminatezza, si può dire che nel caso particolare si è acquisito un piacere a prezzo troppo alto, cioè con una quota di dolore troppo elevata, e che il destino di quell'individuo dimostra una eccedenza di dolore rispetto al piacere. Questa media però non può essere «sproporzionata» perché rappresenta il criterio in base al quale noi giudichiamo se il rapporto tra le varie sensazioni nel singolo caso risulta appropriato o meno. Nello stesso modo, è impossibile affermare che gli uomini in media sono alti o bassi di statura, dato che questa media stessa costituisce il criterio di misura al quale si confronta il singolo uomo che conseguentemente risulta alto o basso; lo stesso, non si può affermare senza creare confusione, che il tempo passa lentamente o velocemente, la grandezza utilizzabile per la misurazione, in questo caso, è il passare del tempo, cioè il ritmo degli avvenimenti sperimentato e sentito come media, in base al quale si deduce la rapidità o la lentezza dello svolgersi del singolo avvenimento, senza che la media stessa risulti lenta o veloce. La concezione pessimistica che la media delle esistenze umane mostri più dolore che gioia, è metodologicamente impossibile come la concezione ottimistica che la vita riservi più gioia che dolore; il fenomeno originario i cui lati non possono essere confrontati tra di loro perché ciò richiederebbe un criterio di misura che non rientrasse in entrambi e che però li comprendesse, è la sensazione delle quantità totali di dolore e gioia (o, espresso in altri termini, la loro media riferita all'individuo o a un periodo di tempo).

Philosophie des Geldes.

Von

Georg Simmel.



Leipzig,

Verlag von Duncker & Humblot.

1900.

Frontespizio della prima edizione della *Filosofia del denaro* (Lipsia, 1900).

Ciò dovrebbe bastare per caratterizzare il tipo di conoscenza che qui viene preso in considerazione. All'interno dei campi qui considerati ed anche in altri, gli elementi primari, che formano questi campi, non sono tra loro confrontabili, perché qualitativamente diversi e non possono quindi venir misurati reciprocamente o in rapporto ad un terzo elemento. Il fatto però che un elemento esista in una certa misura e un altro in un'altra, determina il

criterio di misura nel caso singolo e parziale di un accadimento o di un problema, a cui partecipino entrambi gli elementi. Nella misura in cui gli elementi del singolo accadimento riproducono la proporzione delle quantità totali, appaiono in un rapporto «corretto», cioè normale, medio, tipico, mentre una deviazione da questo appare come «preponderanza» di un elemento, come «sproporzione». È evidente che tali elementi nel singolo caso non presentano neppure loro, come le relative totalità, un rapporto di giusto o sbagliato, uguale o disuguale, ma acquistano tale rapporto dal fatto che le quantità totali vengono assunte come un assoluto in base al quale il caso singolo risulta relativo; l'assoluto stesso non soggiace alle regole della confrontabilità che rende possibile invece per l'elemento relativo.

A questo tipo potrebbe appartenere il rapporto tra l'oggetto in vendita e il suo prezzo in moneta. È possibile che entrambi non presentino alcuna analogia di contenuto, siano qualitativamente così diversi da non poter essere confrontabili in termini quantitativi. Poiché, tuttavia, tutto ciò che è vendibile e la quantità globale di moneta formano insieme un cosmo economico, il prezzo di un bene potrebbe essere «il suo prezzo adeguato» se rappresentasse una parte dell'effettiva quantità totale di moneta equivalente alla parte che il bene stesso rappresenta rispetto alla quantità totale dei beni. La proporzionalità reciproca non deve essere data da un «valore» uguale tra la merce e quella determinata somma di denaro; il prezzo monetario non deve necessariamente rappresentare un valore o un valore nello stesso senso, deve soltanto costituire la stessa frazione in rapporto a tutta la moneta che il bene costituisce in rapporto a tutte le merci. Anche nel caso di una economia individuale si dimostra come il prezzo di una merce dipenda dal rapporto di questa con il totale della merce. Diciamo di esser disposti a sacrificare una certa quantità di denaro — cosa che di per sé ci costa fatica — soltanto se otteniamo un controvalore adeguato. Ogni riduzione di tale sacrificio viene considerata un guadagno positivo, e lo è perché mi rende possibile ripetere il sacrificio in un'altra occasione. Se non sapessi cosa fare con quel denaro, sarei pronto a cedere tutto il denaro di cui dispongo in cambio di quell'oggetto per il quale viene richiesto. L'adeguatezza del prezzo significa che io, come uomo medio, dopo aver pagato quel prezzo, ho ancora denaro per acquistare gli altri oggetti ugualmente desiderati. Il sacrificio relativo ad un oggetto tiene conto del fatto che voglio acquistare altri oggetti oltre a questo. Se un individuo regola le sue spese private in modo tale che il suo sacrificio per ogni tipo di bene è proporzionale alle sue entrate totali, possiamo dire che il suo sacrificio rispetto al singolo bene si comporta rispetto alle sue spese totali come l'importanza del singolo oggetto rispetto alla totalità degli oggetti disponibili, che egli desidera. Questo schema relativo all'economia di un individuo non è

soltanto un'analogia rispetto all'economia in generale, ma la sua applicazione in generale deve condurre alla determinazione dei prezzi medi: le continue ponderazioni soggettive si ripercuotono nel rapporto oggettivo tra merce e prezzo, che dipende perciò sia dalla proporzione tra l'effettiva offerta di merci e la quantità totale di moneta, sia — tenendo conto di tutte le modificazioni — dalla proporzione tra i bisogni totali del singolo e il suo reddito monetario disponibile.

Se il denaro debba avere un valore intrinseco.

L'intera argomentazione precedente prescinde dalla considerazione del problema, se la moneta sia o non sia un valore; si voleva dimostrare soltanto che la sua funzione di misura dei valori non le attribuisce il carattere di un valore proprio. Tuttavia, la mera possibilità che abbia un valore libera la via non solo alla comprensione del suo sviluppo storico, ma anche, soprattutto, della sua vera essenza. In stadi economici primitivi, notiamo che ogni tipo di valore d'uso viene utilizzato come moneta: bestiame, sale, schiavi, tabacco, pelli ecc. Indipendentemente da come si sia sviluppata la moneta, è chiaro che essa deve essere stata originariamente un valore, direttamente percepito come tale. Lo scambio di oggetti molto preziosi in cambio di un foglietto stampato risulta possibile soltanto con una grande estensione e affidabilità delle serie dei fini che ci assicuri che ciò che è immediatamente privo di valore possa condurre in seguito all'acquisizione di altri valori. Si possono così trovare una serie di conclusioni logiche che conducano ad asserzioni valide e vincolanti, attraverso passaggi in sé impossibili o contraddittori, soltanto, però, se si è completamente certi della direzione e della correttezza del ragionamento; un modo di pensare primitivo ed ancora incerto perderebbe subito la sua direzione e la sua meta ad un passaggio intermedio ed è pertanto costretto ad esercitare le sue funzioni mediante proposizioni singole possibilmente concrete ed evidenti, naturalmente al prezzo della versatilità e della ampiezza delle proprie mete. Analogamente, l'estensione delle serie dei valori in ciò che è privo di valore, ne incrementa notevolmente l'estensione e le possibilità anche se è realizzabile soltanto in caso di crescente intellettualità dei singoli e di permanente organizzazione del gruppo. Nessuno sarà così folle da cedere un valore contro qualcosa che non può utilizzare immediatamente, se non è certo di poter convertire questo qualcosa di nuovo in un valore. Lo scambio quindi non può esser stato originariamente se non scambio in natura, cioè scambio tra oggetti direttamente dotati di valore. Si suppone, cioè, che oggetti scambiati con particolare frequenza e quindi circolanti perché comunemente desiderati e confrontati spesso in termini di valore con altri oggetti, poterono svilupparsi

dal punto di vista psicologico come *stati dar ds* generali di misura del valore. In apparente contraddizione con il risultato appena raggiunto, in base al quale il denaro non deve di per sé essere un valore, vediamo qui come sia proprio ciò che è più necessario e più prezioso a divenire moneta. Non intendo in questo caso ciò che è più necessario in senso psicologico; il bisogno di ornarsi di gioielli può avere un ruolo dominante tra le cose percepite come «necessarie»; sappiamo, infatti, per esempio, di popoli primitivi che considerano la decorazione del corpo, e quindi gli oggetti per ciò utilizzati, più preziosi di altre cose che a noi invece appaiono più necessarie. La necessità di certi oggetti è per noi sempre soltanto un accento che il nostro sentimento attribuisce a certi oggetti di per sé equivalenti o «neutrali» e che dipende unicamente dagli scopi che ci proponiamo. Così non si può determinare in alcun modo quali siano quei valori inclini ad essere direttamente «necessari» e ad assumere quindi carattere di denaro. Mi sembra inevitabile rilevare come questo carattere sia stato attribuito a certi beni che, grazie alla necessità che si prova nei loro confronti, entrano in rapporto di scambio intenso e frequente con innumerevoli altri beni. Il denaro non potrebbe essersi sviluppato né come mezzo di scambio né come misura dei valori, se, in primo luogo, la sua sostanza materiale non fosse stata già percepita direttamente come dotata di valore.

Al giorno d'oggi non c'è dubbio che non consideriamo il denaro dotato di valore perché la sua sostanza materiale appare direttamente necessaria e rappresenta un valore indispensabile. Nessun europeo considera oggi una moneta come dotata di valore perché se ne può ricavare un monile. Il valore attuale della moneta non può essere ricondotto al suo valore metallico, perché i metalli preziosi esistono oggi in quantità troppo grandi per poter trovare un uso vantaggioso soltanto come gioielli o a scopi tecnici. Se si pensasse a ciò in base alla teoria del valore metallico della moneta, saremmo invasi da oggetti di metallo prezioso al punto che il loro valore verrebbe ridotto al minimo. È possibile apprezzare la moneta in rapporto ad una sua possibile conversione in oggetti metallici soltanto a condizione che questa conversione non avvenga o avvenga soltanto in misura trascurabile. L'utilizzo ornamentale può aver determinato il valore monetario dei metalli preziosi, ma questo solo nei primi stadi dello sviluppo e quindi in presenza di quantità minime di metalli preziosi, con l'aumento della loro produzione questo rapporto scompare gradualmente. Ad ulteriore dimostrazione si può rilevare come l'uomo primitivo ritenga vitalmente necessario ornarsi in un determinato modo, mentre gli sviluppi posteriori delle scale di valori classificano tale interesse nella categoria dei beni «voluttuari» o «superflui». Nella cultura moderna il gioiello non svolge assolutamente più quel ruolo sociale che rileviamo con

stupore nei racconti etnologici e ancora in epoca medievale. Anche questo fatto contribuisce a diminuire l'importanza del denaro in quanto determinata direttamente dalla sostanza materiale. Si può dire, che il valore del denaro scivola sempre più dal suo termine *a quo* al suo termine *ad quem* e che la moneta metallica si trova così ad essere sullo stesso piano della moneta cartacea a causa dell'indifferenza psicologica del valore della sua materia. Sarebbe sbagliato considerare la mancanza di valore della moneta cartacea come irrilevante per il fatto che essa fa riferimento al metallo. Lo dimostra il fatto che la moneta cartacea per quanto priva di copertura metallica viene sempre comunque valutata come denaro. Anche volendo soltanto richiamarsi all'imposizione politica che da sola determina il corso di tale moneta cartacea, vediamo proprio come motivi diversi da una valorizzazione diretta e materiale possano attribuire, e di fatto attribuiscono, ad una certa materia un valore monetario. La crescente sostituzione con moneta cartacea della moneta metallica e le innumerevoli forme di credito agiscono inevitabilmente sul carattere di quest'ultima — analogamente a ciò che avviene quando una certa persona si fa sostituire in continuazione, ottenendo alla fin fine soltanto la stima che spetta ai suoi rappresentanti. Il valore funzionale della moneta tende a sovrapporsi sempre più al suo valore sostanziale quanto più estesi e svariati sono i servizi che rende e quanto maggiore è la sua velocità di circolazione. La circolazione monetaria, in termini moderni, mira evidentemente ad una progressiva eliminazione della moneta come portatrice di valore sostanziale, e vi è in un certo senso costretta, perché anche l'aumento della produzione di metalli preziosi non sarebbe sufficiente a saldare in moneta tutte le transazioni. Le stanze di compensazione da un lato, il mercato internazionale del credito dall'altro sono soltanto punti rilevanti di questa tendenza generale; l'ultima parte di questo capitolo tratterà delle sue manifestazioni in un certo senso più remote e caratteristiche.

In generale, quanto meno sviluppati sono i concetti economici, tanto più la misurazione dei valori presuppone un rapporto di comparabilità materiale e diretto. L'interpretazione illustrata precedentemente — in base alla quale l'uguaglianza di valore tra una merce e una somma di danaro consiste nell'uguaglianza di due frazioni nelle quali la merce particolare e il prezzo espresso in moneta costituiscono i numeratori e le quantità totali di tutte le merci e di tutta la moneta costituiscono i denominatori — appare di fatto universalmente valida, poiché soltanto questa interpretazione trasforma un certo tipo di oggetti in moneta. Tuttavia, la moneta si forma soltanto lentamente e quindi anche tale modo si svilupperà da un modo più primitivo di confronto diretto tra gli oggetti di scambio. La forma primordiale appare forse in una pratica diffusa nelle isole della Nuova Britannia¹. Gli indigeni di

quest'isola usano come moneta delle conchiglie infilate su una corda, che chiamano *dewarra*. Questa moneta viene utilizzata per l'acquisto misurandone la lunghezza, per esempio a braccia; per ogni pesce si dà una lunghezza in *dewarra* corrispondente alla lunghezza del pesce. Si racconta anche, sempre in riferimento alla regione della moneta cauri, che prevale un tipo di acquisto in cui si considerano uguali in valore due merci della stessa misura; una misura di grano per esempio equivale ad una stessa misura di conchiglie cauri². Ci troviamo di fronte a un caso in cui l'immediatezza dell'equivalenza tra merce e prezzo appare nella sua espressione più completa e più semplice. Il confronto tra valori tra i quali non vi sia un rapporto di congruenza quantitativa rappresenta già uno sviluppo concettuale di grado superiore. Un caso, riportato da Mungo Park³ nel xvm secolo relativo a una tribù dell'Africa occidentale, ci rivela un rudimento di tale primitiva equivalenza tra quantità uguali. In questo caso, erano in uso come moneta barre di ferro che servivano a determinare le quantità di altre merci: così una certa quantità di tabacco o di rum veniva indicata come una «barra» di tabacco o una «barra» di rum. È questo un caso in cui la necessità di considerare l'uguaglianza tra valori come uguaglianza tra quantità si è espressa a livello linguistico. Evidentemente tale necessità nella formazione di un primitivo concetto di valore doveva apparire assai forte. Altre manifestazioni, anche se apparentemente diverse, appartengono al medesimo atteggiamento di fondo. Si conservano vecchie monete di bronzo, provenienti dalla città di Olbia sul Dnjepr, una colonia di Mileto, che hanno forma di pesce e portano iscrizioni che probabilmente significano tonno e cesta per il pesce. Si ritiene che questo popolo di pescatori usasse originariamente il tonno come unità di scambio e che abbia avvertito la necessità di rappresentare al momento dell'introduzione della moneta — forse a causa del commercio con popoli limitrofi più primitivi — il valore di un tonno su ogni moneta, la quale, data la sua forma, lasciasse così immediatamente percepire quest'uguaglianza di valori e la loro possibile sostituzione; in altri casi meno evidenti, pur non rinunciando all'equivalenza esteriore, si rappresentò sulla moneta soltanto la figura dell'oggetto (bue, pesce, ascia) che costituiva l'unità base nella fase dello scambio in natura e il cui valore veniva ora rappresentato dalla moneta. La stessa sensazione di fondo si ricava dallo Zend-Avesta⁴ quando prescrive che il medico debba richiedere come onorario nel caso di guarigione di un proprietario di case il valore di un bue scadente, di un bue medio nel caso di un magistrato del villaggio, di un bue ottimo nel caso di un governatore di città e di un tiro a quattro nel caso di un governatore di provincia; se si trattasse invece della guarigione della moglie del proprietario di casa gli spetterebbe un'asina, della moglie di un magistrato di villaggio una mucca, di quella di un governatore di

città una cavalla, di quella di un governatore di provincia, una cammella. La corrispondenza di sesso tra l'oggetto su cui si opera e la remunerazione relativa dimostra anche in questo caso una tendenza a basare l'equivalenza tra valore e controvalore su di una diretta eguaglianza esteriore. Lo dimostra anche il fatto che la moneta all'inizio del suo sviluppo consisteva in pezzi grossi e pesanti: pelli, animali, rame, bronzo o oggetti voluminosi, come la moneta cauri. Rientra in questo ordine di considerazioni anche il fatto curioso che la prima banconota che conosciamo e che è stata conservata, una banconota cinese della fine del xiv secolo, sia lunga 18 pollici inglesi e larga due. Evidentemente, vale ancora in questo caso la regola del contadino: molto porta molto, regola a cui si associa un sentimento naturale che può essere superato soltanto da un empirismo più raffinato e riflesso. Le monete più grandi in metallo prezioso si trovano quasi esclusivamente presso popoli primitivi in regime di economia naturale. Le monete d'oro di maggiori dimensioni sono: il *lool* degli Annamiti⁵, che vale 880 marchi, *Yobang* giapponese (220 marchi), il *beuta* degli Asciami⁶, gli Annamiti hanno anche una moneta di argento che vale 60 marchi. Anche il diritto di conio dipende dallo stesso sentimento d'importanza attribuito alla quantità. Il privilegio del conio delle monete più grosse è riservato ai detentori del potere più elevato, mentre le più piccole (anche se dello stesso metallo) possono venir coniate da istanze inferiori; il gran re di Persia coniava le monete grosse, i satrapi le piccole monete d'oro dal quarto in giù. Questa caratteristica che sottolinea l'importanza della quantità non è comune soltanto alle forme primitive di moneta metallica, ma anche ad altre specie monetarie che la precedono. Gli Slavi che risiedevano nel primo secolo dell'era cristiana tra la Saal e l'Elba e che erano un popolo eccezionalmente rozzo usavano pezze di lino come moneta; il potere d'acquisto di una pezza equivaleva a 100 galline o al grano per dieci uomini per un mese. Anche all'interno di un sistema monetario sviluppato si può notare come il concetto di moneta dipenda sempre di meno dal valore metallico. La ghinea medievale era una moneta aurea che valeva un ducato — la ghinea attuale vale cento centesimi di rame; il vecchio *Groschen* era una grossa (*grossus*) moneta d'argento; il vecchio marco era costituito da una libbra d'argento, la sterlina valeva 70 marchi. In condizioni primitive e di economia naturale la circolazione monetaria dev'essere stata riservata ad oggetti relativamente grandi e preziosi e non deve aver intaccato i piccoli bisogni quotidiani; la tendenza alla simmetria, che è comune a tutte le culture non sviluppate, avrà prevalso perciò anche rispetto allo scambio in moneta e richiesto perciò un segno monetario grande per qualcosa di grande; il fatto che quantità estremamente diseguali consentano un'uguaglianza di forza, di importanza, di valore, può essere concepito solo in stadi evolutivi superiori.

Dove la pratica quotidiana è fondata sul confronto tra oggetti simili, si richiede quell'immediatezza intuitiva del concetto di uguaglianza che è garantita dalla moneta primitiva nei confronti dei suoi controvalori. L'astrazione, che permette più tardi di riconoscere l'uguaglianza di un pezzetto di metallo con un oggetto di qualsiasi dimensione, cresce nella medesima direzione verso il riconoscimento che un termine dell'equazione non funziona più come valore in sé, ma come espressione astratta del valore dell'altro termine. La funzione del denaro, come strumento di misura, che sin dall'inizio è la funzione meno legata alla materialità del suo substrato materiale, è stata anche la meno alterata dalle trasformazioni dell'economia moderna.

Lo sviluppo del carattere puramente simbolico del denaro.

Uno dei più rilevanti progressi dell'umanità — la scoperta di un nuovo mondo ricavato col materiale di quello vecchio — consiste nell'aver stabilito una proporzione tra due grandezze non più in termini di confronto diretto, ma ponendo ogni singola grandezza in rapporto con una terza e considerando le due *frizioni* ottenute come uguali o disuguali. Due prestazioni di livello differente diventano confrontabili quando evidenziano lo stesso impiego di volontà e dedizione in relazione all'entità di energia che entrambi gli attori dovevano impiegare; due destini si discostano alquanto sulla scala della felicità, ma entrano immediatamente in un rapporto di misura, se li si considera singolarmente in relazione alla misura del premio che si merita o non si merita il soggetto in questione. Due movimenti dotati di velocità completamente diverse diventano associabili ed uguali quando osserviamo che le accelerazioni, che ognuno di essi subisce in relazione allo stadio iniziale, si equivalgono. Questo senso di appartenenza tra due elementi estranei tra loro rispetto al rapporto immediato delle sostanze, il cui rapporto però con un terzo e un quarto elemento si equivale, non è soltanto il prodotto del nostro sentimento. In questo modo un elemento diventa fattore della calcolabilità dell'altro. Nella stessa direzione, per quanto due persone possano apparire inconfrontabili nelle loro caratteristiche esteriori, i rapporti di entrambe con una terza persona creano tra loro un'uguaglianza: appena la prima persona dimostra amore o odio, potere o sottomissione rispetto ad una terza, come la seconda persona rispetto ad una quarta, si vede come queste relazioni creino al di sotto della estraneità dell'essere un'uguaglianza profonda ed essenziale. Non potremmo confrontare tra loro la perfezione di opere d'arte diverse, non potremmo formare una scala dei loro valori, se ogni opera non si trovasse in una determinata relazione con l'ideale proprio del suo tipo. Il problema, il materiale utilizzato, lo stile di ogni opera d'arte combinati insieme, producono

una norma nei confronti della quale l'opera stessa si colloca in una relazione di prossimità o distanza, ed è proprio questa relazione che permette il confronto tra le opere d'arte più diverse. La possibile uguaglianza di tali relazioni fa sì che le singole opere, tra loro eterogenee, producano un mondo estetico, un ordine preciso, un'appartenenza ideale in base al valore. Ma ciò non si verifica soltanto nel mondo dell'arte. La nostra visione del mondo si arricchisce di questo tratto, grazie alla formazione sulla base del materiale delle nostre valutazioni isolate di un insieme di significati di uguaglianza o gradazione, in modo tale che la percezione della disarmonia sorge soltanto come conseguenza dell'aspirazione a un ordine unitario e a una relazione interna di valori, e grazie alla nostra capacità di confrontare non soltanto due cose, ma anche le relazioni di due cose rispetto ad altre due e di ricomporre poi queste relazioni ad unità in un giudizio di uguaglianza o somiglianza. Il denaro, come prodotto di questa fondamentale forza o forma del nostro intimo, non ne costituisce soltanto l'esempio estremo, ma ne è per così dire la pura incorporazione. Il denaro, infatti, esprime la relazione di valore delle merci tra loro realizzata nello scambio soltanto ponendo l'uguaglianza tra il rapporto di una singola somma con un denominatore comunque determinato e il rapporto tra la merce corrispondente a tale somma e la totalità delle merci disponibili per lo scambio. Il denaro non è per natura un oggetto dotato di valore, le cui parti abbiano per caso tra di loro o rispetto alla totalità la stessa proporzione di altri valori tra di loro. Il denaro esaurisce il suo scopo esprimendo il rapporto di valore di questi altri oggetti tra loro. Ciò avviene per effetto di quella facoltà dell'intelligenza umana progredita che permette di stabilire relazioni di uguaglianza tra cose anche quando le cose stesse non presentano alcun elemento di uguaglianza o somiglianza. Questa facoltà si sviluppa lentamente da uno stadio primitivo in cui l'uguaglianza o la somiglianza di due oggetti si valutano e si esprimono in modo diretto e che è la fonte di quei fenomeni ai quali abbiamo accennato prima e che riflettono il tentativo di stabilire una relazione diretta di questo tipo tra il denaro e i suoi controvalori.

Nell'economia moderna ciò ha inizio con la transizione al sistema mercantile. L'aspirazione dei governi di attrarre la maggior quantità possibile di moneta corrente nel paese, era ancora basata sul principio: molto tira molto; ma lo scopo finale al quale erano orientate queste misure era l'incentivazione dell'industria e del mercato. Un ulteriore progresso in questa direzione è costituito dalla scoperta che i valori che servono a questo scopo non appaiono necessariamente in forma monetaria, ma che è il prodotto diretto del lavoro come tale a costituire il valore determinante. Ci si comportava grosso modo come nei tempi più antichi cercando di estendere il territorio il più possibile e di popolarlo il più intensamente possibile. Nessuno

statista rilevò fino nel pieno xvm secolo che la vera grandezza della nazione poteva venire raggiunta in maniera diversa dalla acquisizione di nuovi territori. La giustificazione di tali mete in particolari circostanze storiche non ha impedito che ci si rendesse conto che questo tipo di abbondanza è importante soltanto come base per lo sviluppo dinamico, il quale richiede di fatto soltanto una limitata base di tali risorse (terra o denaro). È risultato evidente come la disponibilità fisica di un equivalente monetario diventi sempre meno irrinunciabile per incrementare la produzione e la ricchezza. Non si tende ad accumulare grandi quantità di denaro di per sé, ma in base a determinati scopi funzionali, che possono venir perseguiti anche in processi che si svolgono liberamente escludendo il denaro, come prova in particolare il commercio internazionale moderno. L'importanza del denaro in quanto espressione dei valori relativi delle merci è, in base alle nostre precedenti considerazioni, del tutto indipendente dal suo valore intrinseco; la scala di misura che la moneta offre per la determinazione dei valori è indipendente dalla natura del materiale monetario, così come è indifferente che un metro per la misura delle distanze nello spazio sia di ferro, di legno o di vetro, perché si considerano soltanto i rapporti delle varie frazioni tra di loro, rispettivamente, con una terza grandezza. Il significato ideale del denaro come termine di misura ed espressione del valore delle merci è rimasto inalterato, mentre è mutato in parte ed è ancora in via di ulteriore mutamento il suo carattere di merce intermedia, di mezzo di conservazione e trasporto di valori. Il denaro si sposta da una forma di immediatezza e sostanzialità assunta in un primo tempo in vista di queste funzioni, verso una forma ideale, cioè esercita la sua funzione come una pura idea che si esprime mediante un simbolo rappresentativo.

In questo senso il denaro appare come un elemento di una profonda tendenza culturale. Si possono caratterizzare i diversi livelli culturali indagando in quale grado e per quali aspetti essi manifestino una diretta relazione con gli oggetti che li concernono e in quali casi invece essi ricorrano alla mediazione simbolica. I modi di vita variano sensibilmente a seconda che i bisogni religiosi vengano soddisfatti con riti e formule simboliche, oppure attraverso una relazione diretta tra l'individuo ed il proprio Dio; a seconda che il rispetto reciproco tra esseri umani si manifesti in schemi determinati in cui le posizioni rispettive sono indicate in modo cerimoniale, oppure in forme di cortesia, di attaccamento e di rispetto privi di forma particolare; a seconda che gli acquisti, gli accordi e i contratti avvengano mediante la semplice presa d'atto del loro contenuto, oppure vengano legalizzati e sanzionati ufficialmente attraverso simboli esteriori di natura procedurale; a seconda che la conoscenza teorica si riferisca direttamente alla realtà dei sensi o alla sua rappresentazione

mediante concetti generali e simboli metafisici o mitologici. Queste differenze non sono naturalmente rigide; la storia interna dell'umanità mostra piuttosto una continua alternanza tra le stesse; da un lato vediamo crescere la tendenza alla rappresentazione simbolica della realtà, ma dall'altro lato si afferma la controtendenza a dissolvere in continuazione i simboli che vengono ricondotti al loro fondamento originale. Riporto un esempio alquanto singolare. Tutto ciò che è relativo al sesso è stato lungamente avvolto in una nube di pudicizia e vergogna, mentre le parole che lo indicavano venivano usate senza alcuna esitazione; soltanto negli ultimi secoli notiamo che anche le parole sono sottomesse alle medesime cautele, il simbolo è entrato a far parte della realtà. Ma anche questo rapporto appare allo stato presente in fase di dissoluzione. Il naturalismo estetico ha messo in rilievo la mancanza di differenziazione e di libertà di percezione se le sensazioni attribuite alla parola, cioè ad un puro simbolo usato per fini artistici, sono le stesse che si attribuiscono all'oggetto stesso; per questa corrente la rappresentazione dell'impudicizia non è una rappresentazione impudica, si devono cioè dissociare le percezioni reali dal mondo dei simboli, in cui si muovono tutte le arti, compreso il naturalismo. Forse, si può rilevare in questo contesto una generale maggiore libertà degli strati intellettualmente più evoluti nel discutere su argomenti scottanti; nei casi in cui si presuppone l'esistenza di un atteggiamento obiettivo e disinteressato è permesso esprimere ciò che era proibito precedentemente, il sentimento di vergogna viene circoscritto soltanto all'oggetto e non coinvolge la parola come puro simbolo. Il rapporto tra realtà e simbolo oscilla sia in campi ristretti sia in campi molto ampi e si potrebbe quasi credere, anche se tali generalizzazioni possono difficilmente venir dimostrate, che, o ogni stadio della cultura (e in definitiva ogni nazione, ogni gruppo, ogni individuo) dimostra una certa proporzione tra approccio simbolico e approccio direttamente realistico ai suoi interessi; oppure che questa proporzione rimane fissa e che mutano soltanto gli oggetti a cui essa si riferisce. Si può forse affermare con più precisione che una accentuazione particolarmente marcata del simbolismo è propria sia degli stadi molto primitivi e semplici della cultura, sia degli stadi progrediti e complessi, e come la tendenza evolutiva ci liberi sempre più dai simboli nel campo della conoscenza, rendendoci però sempre più dipendenti da essi in campo pratico. Il simbolismo moderno mostra, nei confronti del simbolismo nebuloso delle concezioni mitologiche, una incomparabile immediatezza nella percezione degli oggetti; d'altro lato, l'accumulazione estensiva e intensiva delle esperienze di vita ci costringe a sintetizzarle, condensarle e rappresentarle in forma simbolica molto di più di quanto non fosse richiesto in situazioni più semplici e più ristrette. Il simbolismo, che in stadi primitivi significa così spesso deviazione e spreco di

energie, esalta invece in stadi più avanzati il dominio dell'adeguatezza allo scopo e del risparmio di energie. Si può pensare al caso della tecnica diplomatica sia in campo internazionale sia nei rapporti tra partiti. Certo, è il rapporto tra quantità di potere effettivo a determinare il risultato della lotta tra interessi. Ma queste quantità non si confrontano più direttamente, cioè nel confronto fisico, piuttosto sono sostituite da semplici rappresentazioni. Dietro il rappresentante di ogni potere collettivo si dispiega in forma compatta e potenziale la vera forza del suo partito ed è in relazione alla dimensione di quest'ultima che la sua voce acquista autorità e il suo interesse può prevalere. Egli stesso è il simbolo di questa potenza; gli scambi intellettuali tra i rappresentanti dei diversi gruppi di potere simbolizzano così lo sviluppo che avrebbe assunto la lotta vera e propria e chi perde si sottomette al risultato come se fosse stato veramente sconfitto. Voglio ricordare a questo proposito la trattativa tra lavoratori e datori di lavoro per evitare uno sciopero. In questo caso ogni gruppo cede, in base alla sua valutazione delle forze in gioco, fino al punto in cui ritiene che uno sciopero effettivo l'avrebbe costretto. Si evita *Vultima ratio*, anticipando il risultato attraverso una rappresentazione immaginaria. Se fosse sempre possibile stabilire con sicurezza attraverso l'immaginazione la rappresentanza e la misura delle forze reali, si potrebbe evitare qualsiasi lotta. La proposta utopistica di decidere future guerre con una partita a scacchi tra i generali è assurda, perché il risultato di una partita a scacchi non presenta alcuna relazione con quello che potrebbe essere il risultato di un confronto armato e non può quindi validamente simbolizzarlo e rappresentarlo; mentre una guerra simulata in cui l'insieme delle forze armate, delle possibilità, della intelligenza di conduzione delle operazioni trovassero un'espressione simbolica adeguata, supposto che ciò sia realizzabile, renderebbe inutile il confronto fisico.

La quantità di fattori — forze, sostanze ed avvenimenti — che operano nella vita moderna, richiede una concentrazione degli stessi in simboli onnicomprensivi che possono essere utilizzati nella certezza di ottenere lo stesso risultato che si sarebbe verificato operando e tenendo conto di tutto l'insieme dei dettagli; cosicché il risultato diventa senza dubbio valido e applicabile in ogni caso particolare. Ciò diventa sempre più possibile quanto più cresce nello stesso tempo l'indipendenza delle relazioni quantitative tra le cose. La progressiva differenziazione della nostra facoltà di rappresentazione porta con sé una separazione psicologica tra l'idea del «quanto» e l'idea del «che cosa» — anche se ciò può sorprendere da un punto di vista logico. Il primo esempio in cui ciò si è realizzato con pieno successo ci è dato dalla formazione dei numeri dove l'idea della quantità si rende indipendente dalla quantità di cose effettive. L'attenzione si orienta tanto più verso le relazioni

quantitative dei concetti quanto più questi risultano stabili dal punto di vista del loro contenuto qualitativo. Infine, l'ideale della conoscenza viene identificato nella dissoluzione di tutte le determinazioni qualitative della realtà in determinazioni puramente quantitative. Questa separazione e accentuazione degli aspetti quantitativi facilita la manipolazione simbolica delle cose: i rapporti, le determinazioni, i movimenti di una cosa possono fornire una rappresentazione valida di analoghe caratteristiche relative ad un oggetto diverso, dato che cose di contenuto assai dissimile possono equivalersi dal punto di vista quantitativo. Gli esempi più semplici sono le palline del pallottoliere che ci rappresentano visivamente le determinazioni numeriche di qualsiasi oggetto, o il termometro che ci indica in gradi l'aumento o la diminuzione di percezione termica che ci possiamo aspettare. Oggi può apparire evidente che si possano costruire dei simboli mediante un processo psicologico di astrazione degli aspetti quantitativi delle cose, si tratta peraltro di una delle conquiste dello spirito umano più ricche di conseguenze. Anche l'istituzione del denaro è da ricondurre a questa separazione nella misura in cui, prescindendo dalla qualità, il denaro rappresenta il puro aspetto quantitativo del valore in forma numerica. Un esempio molto indicativo di transizione dall'espressione qualitativa a quella quantitativamente simbolica ci viene dalla storia antica della Russia. Le pelli di martora servivano in un certo periodo come mezzi di scambio. Con lo sviluppo del commercio, scomparve la influenza che la dimensione e la qualità delle singole pelli esercitavano sul potere di scambio, ogni pelle equivaleva alle altre e contava solo il loro numero. Infine, con l'intensificarsi degli scambi, si affermò l'uso della punta delle pelli come moneta, al punto che iniziarono a circolare come mezzi di scambio solo pezzetti di pelle, probabilmente timbrati dal governo. In questo caso si vede chiaramente come una riduzione al puro aspetto quantitativo sia determinante per la simbolizzazione del valore su cui poggia in modo puro la diffusione del denaro.

Sembra, invece, che una moneta puramente ideale non rispondesse fin dall'inizio alle esigenze economiche più elevate anche se l'assenza di rapporto con i valori immediati, e quindi la presenza di un medesimo rapporto con ognuno di essi, ne facilitava la più ampia diffusione. L'eccezionale diffusione della moneta cauri — in uso da 1000 anni in gran parte dell'Africa, prima ancora in una zona dell'Oceano Indiano e in epoca preistorica anche in Europa — non sarebbe stata possibile se questo tipo di moneta non fosse stato così puro e ideale. I maggiori contrasti nel tipo di valori monetari si incontrano negli stadi economici più primitivi, dove si riscontrano da un lato tipi di moneta assolutamente concreti come i buoi e le pezze di cotone, che circolano nelle Filippine come moneta di grosso taglio, dall'altro lato un tipo ideale come

la moneta cauri o la moneta di cortecchia di gelso che Marco Polo scoperse in Cina e i pezzi di porcellana con iscrizioni cinesi che circolavano nel Siam. Un certo sviluppo funzionale, che va oltre i tipi di moneta concretamente rappresentativi di valori, si afferma dove si utilizzano come mezzi di scambio articoli naturali che nello stesso tempo sono articoli d'esportazione: tabacco in Virginia, riso in Carolina, merluzzo nella Nuova Scozia, thè in Cina, pelli nel Massachusetts. Il valore dell'articolo d'esportazione risulta in un certo senso psicologicamente separato dalla immediatezza che prevale nel consumo locale della merce moneta. La moneta-gioiello, cioè oro e argento, rappresenta certamente la migliore via di mezzo tra i tipi di moneta astratta e di moneta dotati di valore di consumo che abbiamo menzionato, dato che non è né insignificante come i primi né grossolana e singolare come i secondi. Oro e argento sono evidentemente le forme che favoriscono nel modo più semplice e nello stesso tempo pregnante la trasformazione del denaro in un puro simbolo; il denaro deve passare attraverso uno stadio di questo genere per raggiungere il vertice della sua efficacia e sembra improbabile che se ne possa liberare del tutto in un futuro prevedibile.

L'importanza dell'intelletto nella condotta della vita aumenta eccezionalmente quando simboli secondari — li si può chiamare così a differenza del simbolismo ingenuo di stadi primitivi di coscienza — sostituiscono sempre più nella pratica l'immediata percezione di oggetti e valori. Una realizzazione più rapida e precisa dei processi di astrazione significherà un notevole passo in avanti specialmente nei rapporti umani, in quanto l'esistenza cesserà di muoversi tra singole percezioni, ma sarà determinata da astrazioni, concetti di media e quadri sintetici. La rilevanza di cose e atti simbolici è evidentemente possibile solo ad uno stadio elevato di intellettualità, quando cioè si è in presenza di una forza spirituale così autonoma da non richiedere il riferimento agli aspetti di dettaglio dei singoli fenomeni. In tempi remoti, invece, si poteva imporre l'ordine pubblico soltanto con l'uso della forza fisica mentre ora basta che compaia un pubblico funzionario; ora, una semplice firma ci obbliga incondizionatamente sia verso l'esterno che verso noi stessi; tra persone sensibili basta una semplice parola sussurrata o un'espressione del viso per indicare un rapporto duraturo mentre tra persone intellettualmente meno evolute ciò si verifica soltanto dopo confronti e comportamenti protratti nel tempo; noi possiamo essere indotti a fare dei sacrifici anche soltanto in base a documenti scritti, mentre gli stessi sacrifici si possono imporre a persone illetterate soltanto attraverso l'operare concreto dei fattori implicati.

Ho introdotto queste considerazioni per chiarire la posizione del denaro anche in questa tendenza culturale. Il principio del risparmio di energia e di

materiali diventa sempre più efficace e conduce a procedimenti sempre più estesi di rappresentanza e simbolizzazione dove non si ravvisa più alcuna affinità di contenuto tra il simbolo e ciò che viene rappresentato; nella stessa direzione, le operazioni con i valori si realizzano mediante un simbolo che perde sempre più contatto materiale con le realtà definite della sua sfera e diventa meramente un simbolo. Questa forma di vita non presuppone soltanto un'eccezionale estensione dei processi psichici — quali complessi presupposti psicologici richiede già, ad esempio, solamente la copertura di banconote con riserva di liquidità — ma anche una loro intensificazione, una svolta radicale della cultura nella direzione dell'intellettualità. L'idea che la vita sia fondata prevalentemente sull'intelletto e che l'intelletto stesso valga in pratica come la più preziosa delle nostre energie psichiche, va passo passo con la diffusione dell'economia monetaria, come sarà dimostrato dalle considerazioni che seguono. Nell'ambito della sfera del commercio e specialmente nel caso di pure transazioni finanziarie, l'intelletto domina quindi sovrano. La crescita delle facoltà intellettuali e lo sviluppo della capacità di astrazione caratterizzano l'epoca in cui il denaro diventa sempre più simbolo e sempre più indifferente al proprio valore intrinseco.

II.

La rinuncia agli usi non monetari delle sostanze monetarie.

Non bisogna però dimenticare che in questo modo si viene a determinare soltanto una direzione dello sviluppo, uno sviluppo che ha inizio con un valore intrinseco della moneta coordinato a tutti gli altri valori. Si devono perciò confutare certe concezioni che apparentemente concordano con la nostra *neh*”affermare la mancanza di valore intrinseco del denaro e che, però, sottolineano la differenza tra denaro e altri valori e vogliono con ciò dimostrare che il denaro non può essere in linea di principio un valore dello stesso tipo degli altri valori. Come spesso accade, si determina in questo modo in forma rigida e mediante un'arbitraria anticipazione, ciò che può essere determinato soltanto con una approssimazione all'infinito. Negando il dogma del valore intrinseco del denaro non dobbiamo cadere nel dogma del suo non valore a cui possono condurre le concezioni seguenti. Sembra che anche l'oggetto più utile debba rinunciare alla sua utilità per funzionare come moneta. Ad esempio, in Abissinia, circolano certi tipi di monete divisionali ottenute da pezzi di sale tagliato in modo particolare e si tratta di monete proprio per il fatto che non vengono utilizzate come sale. Pezze di cotone di colore blu lunghe due braccia circolavano un tempo come moneta lungo la

costa somala; anche questa forma denota la tendenza a rinunciare all'uso del panno come tale, dimostrando un notevole progresso della circolazione monetaria rispetto al panno-moneta, che si tagliava e ricomponeva arbitrariamente. Non si può utilizzare l'oro e l'argento per scopi estetici e tecnici, fintanto che esso circola come moneta; e ciò vale per tutti i tipi di moneta. Se un dato materiale deve funzionare da moneta, è necessario rinunciare a tutti gli altri usi ai quali lo stesso materiale si potrebbe prestare. Nel momento in cui tali materiali dispiegano il loro valore pratico, estetico o di qualsiasi altro tipo, vengono sottratti alla circolazione, non sono più moneta. Tutti gli altri valori possono essere confrontati tra loro e scambiati nella misura della loro utilità, al fine di appropriarsi di tale utilità; il denaro si stacca da tale insieme. Nel momento in cui lo si trattasse nello stesso senso del controvalore ottenuto, infatti, esso non sarebbe più denaro. Il fatto che i metalli preziosi si possano facilmente riconvertire da ogni forma particolare assunta in forma monetaria, determina probabilmente il fatto che sono particolarmente adatti ad essere utilizzati come materiale monetario. Ma non per questo cessano di trovarsi in ogni istante di fronte all'alternativa di essere utilizzati come moneta o come gioielli, o, in altri termini, di funzionare come moneta o come valori d'uso. Può sembrare così che il denaro venga di nuovo assimilato alle altre categorie di valori. Se compero infatti un metro di legna da bruciare, valuto la sua sostanza soltanto in base alla sua prestazione come materiale combustibile e non in base a qualche suo altro uso possibile. Ma in realtà la situazione è differente. Affermare che il valore della moneta consiste nel valore della sua sostanza, significa che il suo valore risiede nelle qualità o nei poteri di questa sostanza che non sono quelli della moneta. Il paradosso che sembra contenuto in questa affermazione dimostra come la moneta non richieda di essere sostenuta da una sostanza che abbia un valore di per sé, cioè rispetto ad altri contesti, basta infatti che la capacità di funzionare come moneta venga trasferita ad una qualsiasi sostanza altrimenti irrilevante. Si tratta ora di dimostrare come tale rinuncia a tutte le funzioni di valore, su cui si era fondata la teoria del valore intrinseco della moneta, giustifichi la conclusione che la moneta può essere sin dall'inizio soltanto moneta e nient'altro.

Si tratta di considerare il fenomeno importantissimo di un oggetto dotato di molteplici possibilità funzionali, di cui una sola può venir realizzata con l'esclusione di tutte le altre e di rispondere alla domanda, come questa possibilità possa venir modificata nel suo significato e nel suo valore dall'esclusione delle altre. Al fine di comprendere la coesistenza di diverse possibilità, si può incominciare a notare come il susseguirsi di diverse funzioni agisca su quella che alla fine sopravvive alle altre. Se al peccatore pentito spetta nell'ordinamento del mondo etico un valore maggiore che non a colui

che non ha mai peccato, la valutazione della superiorità morale del peccatore non deriva dalla situazione presente al momento in cui viene effettuata la valutazione — poiché il contenuto etico di questa situazione non è diversa, dati i presupposti, dalla situazione di chi fin dall'inizio non ha trasgredito — ma dalla situazione precedente in cui il comportamento morale è stato diverso, e dal fatto che ora tale situazione non sussiste più. Oppure, quando si riconquista libertà e autodeterminazione dopo che gravi impedimenti e costrizioni esterne hanno condizionato la direzione del nostro agire, proviamo una sensazione di benessere e di valore, che non dipende dal singolo contenuto di questo agire o dal suo successo, ma soltanto dal fatto che la forma della dipendenza è stata superata. Lo stesso agire, in una serie continua di altre azioni indipendenti, non sarebbe così attraente, perché il suo fascino, in questo caso, emerge dal superamento della precedente forma di vita. Questa influenza del non essere sull'essere appare in forma leggermente modificata e più vicina al nostro problema specifico, nonostante l'eterogeneità del contenuto, nel significato che l'immediatezza della vita emotiva riveste per l'opera d'arte, lirica o musicale. La lirica e la musica si fondano sulle intime emozioni soggettive, ma il loro carattere estetico, richiede il superamento dell'immediatezza di tali emozioni. Per quanto la materia prima delle emozioni, con la loro impulsività, la loro limitatezza personale, la loro irregolare casualità, costituisca il prerequisito dell'opera d'arte, la purezza dell'arte richiede invece una distanza, una separazione dalle emozioni. Il vero significato dell'arte, per l'artista come per lo spettatore, consiste nel fatto di elevarci dall'immediatezza del rapporto con noi stessi e con il mondo e il suo valore nel farci lasciare questo rapporto dietro di noi, nel farlo agire come qualcosa che non è più presente. E se si afferma che il fascino dell'opera d'arte vive nell'eco di un sentimento autoctono, di un'originaria vibrazione dell'anima, si deve pur ammettere che la specificità di tale fascino non risiede in ciò che è comune alla forma immediata ed estetica del contenuto emotivo, ma nel nuovo tono che sostiene tale forma estetica nella misura in cui la forma immediata è svanita.

Consideriamo infine il caso più decisivo e generale di questo tipo che risulta particolarmente trascurato a causa del suo profondo radicamento nelle nostre valutazioni fondamentali. Mi sembra che il fascino che innumerevoli esperienze di vita esercitano su di noi sia determinato nella sua intensità dal fatto che per esse lasciamo inesplorate infinite possibilità di altri godimenti e di occasioni per affermare noi stessi. Non soltanto nel passarsi accanto degli uomini, nella loro separazione dopo un breve contatto, nella completa estraneità verso innumerevoli esseri, a cui potremmo dare e che ci potrebbero dare moltissimo; in tutto ciò non si manifesta soltanto uno spreco sontuoso, una incurante *grandeur* dell'esistenza. Da questo valore specifico del

nongodimento scaturisce anche un fascino nuovo, più intenso e più concentrato, nei confronti di ciò che effettivamente possediamo. Il fatto che proprio questa si sia realizzata tra le tante possibilità della vita, le attribuisce un tono di vittoria, le ombre della ricchezza inespressa e non goduta della vita formano il suo corteo trionfale. Anche ciò che si dà agli uomini acquista spesso valore ai loro occhi da ciò a cui non si dà loro accesso, da ciò di cui li si priva con decisione. Il dar confidenza a qualcuno, specialmente se subordinato, perde valore ai suoi occhi, se va oltre un certo limite, se si è troppo poco riservati. Quanto più colui che riceve avverte che conserviamo ancora qualcosa per noi stessi, che non gli viene dato completamente, tanto più egli apprezzerà la parte di noi che gli viene data. In ultima istanza, lo stesso avviene riguardo al significato che il nostro agire e il nostro fare assume per noi stessi. Richieste inaspettate e pressanti ci dimostrano spesso che possediamo talenti e forze per compiti fino ad ora molto distanti, energie che sarebbero per sempre rimaste latenti, se non fossero state attivate da una qualsiasi necessità inaspettata. Ciò dimostra come riposi in ogni uomo, a parte le forze che egli utilizza, una indeterminata quantità di altre potenzialità, così che in definitiva ogni individuo potrebbe essere diventato qualcosa di molto diverso da ciò che egli è divenuto in effetti. La vita permette la realizzazione di un numero molto limitato di tutte queste possibilità, e queste ci appaiono tanto più importanti e più significative quanto più ci rendiamo conto che esse rappresentano una selezione da una vasta gamma, e che esistono tante altre forme di attività che non si sviluppano e che devono lasciare il loro *quantum* di energie affinché queste riescano a svilupparsi. Dal momento che un esito può essere raggiunto con il sacrificio di innumerevoli altre potenzialità, esso rappresenta ad un tempo l'estratto di una sfera molto più ampia di energie vitali e trae dal negato sviluppo di queste una rilevanza, un'acutezza, un tono di distinzione e di concentrazione di forza, che lo rendono il punto focale e il rappresentante dell'insieme di tutto il nostro essere, superando così la provincia del nostro essere che egli occupa direttamente.

Il denaro può esser fatto rientrare in questo tipo generale di formazione di valore. È certamente corretto affermare che gli altri valori della sostanza monetaria debbano essere disattivati, affinché tale sostanza possa diventare denaro; il valore che essa riveste come moneta, e che la fa funzionare come tale, può essere determinato dalle altre possibilità di valorizzazione, che devono venire però abbandonate. Il valore attribuito alla funzione realizzata si compone, come in tutti gli altri casi appena descritti, del suo contenuto positivo e della contemporanea negazione delle altre funzioni sacrificate. L'importante a questo punto non è che le altre funzioni agiscano, ma che non agiscano. Se il valore di un oggetto viene determinato in relazione al sacrificio

che si compie per esso, si può considerare il valore della moneta come il sacrificio di tutte le altre possibilità di utilizzo del materiale monetario che rende possibile il suo uso come moneta. Questo tipo di valutazione deve essere evidentemente reciproco, cioè la sostanza monetaria deve anche poter ottenere un incremento di valore negli altri usi possibili, se si rinuncia al suo uso come moneta. Un'interazione tra funzioni si riscontra nel caso del *wampum* degli Indiani. Questo era fatto di conchiglie, che servivano come moneta, ma che venivano portate anche come cintura ornamentale; il significato ornamentale delle conchiglie ha certamente acquistato un certo tono distintivo proprio dal fatto che implicava la rinuncia all'uso diretto di queste conchiglie come moneta. Si può considerare questo esempio come un caso di valore fondato sulla rarità. Generalmente si dice che un oggetto ha valore di rarità quando soddisfa un bisogno sentito da più individui o con un'intensità maggiore di quella che può essere soddisfatta dalla quantità disponibile di tale oggetto. Sulla limitatezza della disponibilità che non permette il soddisfacimento di tutti i bisogni si fonda naturalmente anche la concorrenza tra bisogni diversi che possono essere soddisfatti da uno stesso bene, sia che tali bisogni si riferiscano ad uno stesso individuo o a più soggetti. Come il valore di scambio del grano si basa sulla insufficienza del grano disponibile a sfamare tutti, così il valore del materiale monetario si fonda sul fatto che non ce ne è abbastanza per soddisfare, oltre ai bisogni monetari, tutti gli altri bisogni che la sua natura sarebbe atta a soddisfare. La rinuncia ad una valorizzazione diversa è quindi ben lungi dal porre il metallo usato come moneta ad un livello di valore pari a quello di materiali altrimenti del tutto non valorizzagli, al contrario utilizzazioni possibili, ma non realizzate, contribuiscono notevolmente ad attribuirgli il valore che ha come moneta.

Un primo motivo che si oppone alla considerazione del denaro come puro simbolo.

Vi è un'altra tesi che cerca di farci credere, ancora più direttamente della tesi ora confutata della mancanza di valore della sostanza monetaria, che il denaro non possa essere un valore. Immaginatoci una persona assolutamente potente, dotata di un potere dispotico, nell'ambito di un determinato gruppo, di disporre di qualsiasi cosa possa desiderare; un potere, ad esempio, come quello dei capi tribù delle isole dei mari del Sud, che — si dice — «non possono rubare» perché tutto appartiene loro fin da principio. Tale persona non avrebbe motivo di appropriarsi anche di tutto il denaro del gruppo, dato che può appropriarsi direttamente di tutto ciò che il denaro potrebbe acquistare. Se il denaro fosse un valore, che si aggiunge agli altri valori esistenti, allora egli lo

desidererebbe tanto quanto gli altri valori. Dal momento che ciò non accade nel caso in questione, sembra che se ne possa dedurre che il denaro è in effetti soltanto un puro rappresentante di valori reali, di cui non si ha più bisogno nel momento in cui si ha pieno accesso diretto a questi valori. Questo semplice ragionamento presuppone ciò che vuole dimostrare e cioè che la sostanza monetaria non possiede un valore proprio al di fuori di quello dipendente dalla funzione monetaria. Se infatti l'avesse, potrebbe venir desiderato dal detentore del potere in questione, non nel suo significato di denaro, ma per il suo altro valore in quanto sostanza. Se questo valore manca a priori, non è certo necessario dimostrarne ancora una volta l'inesistenza. Questo caso mostra, però, al di là della sua inconsistenza logica, di quale tipo sia il valore del denaro. Il denaro ha acquisito il proprio valore, in quanto denaro, come mezzo di scambio; dove non c'è nulla da scambiare il denaro non ha valore. La sua importanza come mezzo per conservare e trasportare valore non è dello stesso genere, ma è piuttosto derivata dalla sua funzione di mezzo di scambio, senza la quale non potrebbe mai svolgere tali altre funzioni, mentre essa stessa ne è indipendente. Il denaro non ha valore per chi non attribuisce valore, per qualsiasi ragione, ai beni ottenuti per mezzo del denaro, così come per chi non ha bisogno di denaro per ottenerli. In breve, il denaro è espressione e mezzo della relazione, della reciproca dipendenza degli uomini, della loro relatività, che fa sempre dipendere il soddisfacimento dei desideri degli uni dall'interazione con gli altri; non trova quindi posto dove non c'è relatività, sia perché non si desidera più nulla dagli altri uomini, sia perché ci si colloca ad un'altezza assoluta al di sopra di essi — quindi senza alcuna relazione con essi — e si può ottenere il soddisfacimento di ogni desiderio senza controprestazione. Da questo punto di vista, sembra che il mondo del denaro si comporti rispetto al mondo dei valori concreti come pensiero ed estensione in Spinoza: l'uno non può assolutamente interferire con l'altro, perché ognuno esprime già da solo e nel suo linguaggio tutto il mondo; cioè, la somma dei valori non consiste nella somma dei valori delle cose più la somma dei valori del denaro, esiste invece una certa quantità di valore, che viene realizzata ora in quella forma, ora in quell'altra.

Se il denaro fosse completamente ridotto a questo valore, eliminando ogni forma di coordinazione con le cose che sono di per sé dotate di valore, realizzerebbe nella sfera economica quella concezione straordinaria che è alla base della teoria platonica delle idee. La profonda insoddisfazione rispetto al mondo dell'esperienza, il mondo a cui siamo legati, condusse Platone a concepire un regno sovraempirico delle idee, al di là dello spazio e del tempo, che contenesse in sé la reale, armoniosa, assoluta essenza delle cose. La realtà terrena risultò da un lato svuotata a favore di tale regno di ogni vero essere e

di ogni significato; d'altro lato, qualcosa veniva riflesso sul mondo, come pallida ombra di tale lucente regno dell'assoluto, e il mondo riconquistava così un significato che gli era di per sé negato. Questo rapporto trova riscontro e conferma nel campo dei valori. Come abbiamo affermato all'inizio della nostra ricerca, la realtà delle cose che sta di fronte allo spirito esclusivamente rivolto alla conoscenza, non ha alcun rapporto con i valori; essa si dispiega in una legalità indifferente, che distrugge spesso l'elemento più nobile e conserva invece l'elemento più abietto, proprio perché non procede secondo scale di priorità, di interessi e di valori. Noi sottomettiamo questo essere naturale e oggettivo ad una gerarchia di valori, costruita in termini di buono e cattivo, nobile e mediocre, prezioso e senza valore — una costruzione che non tocca l'essere stesso nella sua tangibile realtà, ma che attribuisce ad esso però tutti i significati che può avere per noi e che avvertiamo, pur nella consapevolezza della sua origine umana, in assoluta contrapposizione al mero arbitrio soggettivo. Il valore delle cose — siano esse etiche o eudemonistiche, religiose o estetiche — si libra sopra le cose stesse come le idee platoniche sopra il mondo, un regno alieno e intangibile, governato da proprie norme interne, che però conferisce al mondo rilievo e colorazione. Il valore economico si forma per derivazione da tali valori primari, percepiti in modo immediato, soppesando tra loro gli oggetti, nella misura in cui sono scambiabili, nei quali questi valori sono incorporati. Il valore economico assume, all'interno di questa sfera, indipendentemente da come si è costituita, la stessa posizione peculiare rispetto ai singoli oggetti che ha il valore in generale: è un mondo a sé stante che classifica e ordina gli oggetti concreti secondo proprie norme non insite negli oggetti stessi; le cose, ordinate e classificate in base al loro valore economico, formano un cosmo radicalmente diverso da quello formato in base alla loro realtà naturale e immediata. Se il denaro non fosse altro che l'espressione del valore delle cose al di fuori di esso, si comporterebbe nei confronti di queste cose come le idee, che Platone concepisce come realtà sostanziale e metafisica, si comportano rispetto alla realtà empirica. I suoi movimenti — equivalenze, accumulazioni, flussi — rappresenterebbero direttamente i rapporti di valore tra le cose. Il mondo dei valori che si libra sul mondo reale, apparentemente senza rapporti, ma in effetti dominandolo incondizionatamente, troverebbe nel denaro la «forma pura» di rappresentazione. Come nell'interpretazione platonica le idee sono ricavate dall'osservazione e dalla sublimazione della realtà, vista come semplice riflesso di queste, così anche i rapporti economici, gli ordinamenti e le fluttuazioni delle cose concrete, appaiono derivati dal loro proprio derivato, come rappresentanti, cioè, e ombre del significato che si attribuisce ai loro equivalenti monetari. Nessuna altra specie di valori si trova sotto questo

aspetto in una posizione più favorevole dei valori economici. Il valore religioso s'incorpora nei preti e nelle chiese, quello etico-sociale negli amministratori e nelle istituzioni visibili del potere statale, il valore della conoscenza nelle norme della logica, ma nessuno di questi valori è più staccato dei valori economici dalle cose e dai processi concreti dotati di valore, nessuno risulta portatore di valore in forma più astratta e in nessuno l'intera provincia problematica dei valori si rispecchia con maggior fedeltà.

Questo carattere di puro simbolo dei valori economici è l'ideale a cui tende lo sviluppo del denaro, senza che riesca mai a raggiungerlo completamente. Il denaro si trova originariamente — bisogna in ogni caso ricordarlo — nella stessa posizione di tutti gli altri oggetti dotati di valore e il suo concreto valore materiale si confronta con questi. Con il crescente bisogno di mezzi di scambio e di misure di valore si trasforma sempre più da elemento nelle equazioni di valore a espressione delle stesse e quindi risulta sempre più indipendente dal valore del suo substrato materiale. Ma non può liberarsi completamente di un residuo di valore sostanziale e non per motivi interni scaturenti dalla sua essenza, ma per la inadeguatezza delle tecniche economiche. Una di tali inadeguatezze riguarda il denaro come mezzo di scambio. La sostituzione del valore proprio del denaro con un significato puramente simbolico può avvenire, primo, come abbiamo visto precedentemente, in base all'uguaglianza, a particolari condizioni, tra la proporzione della singola merce rispetto alla quantità totale di merci al momento disponibili in senso economico e la proporzione di una somma di denaro rispetto alla quantità complessiva del denaro al momento disponibile in senso economico; secondo, per il fatto che i denominatori di tali frazioni operano in via pratica ma non consapevole, dato che non essi ma soltanto i numeratori variabili rivestono un interesse reale nel determinare la transazione effettiva; terzo, per il fatto che in questa transazione sembra stabilirsi un'equazione diretta tra la merce e la somma di danaro, anche se questa equazione poggia su un fondamento ben diverso da quello dell'equazione originaria tra oggetto e valore sostanziale della moneta che gradualmente si trasforma nella nuova. Anche ammettendo questo sviluppo, resta il fatto che i fattori che emergono dalle rispettive somme totali di valore presentano pur sempre confini molto fluttuanti e la stima istintiva delle loro entità rimane pur sempre molto imprecisa. Forse questo è il motivo per il quale non si può completamente rinunciare ad un'equazione di valore diretta tra merci e denaro. Il residuo di valore materiale intrinseco contenuto nel denaro fornisce il supporto e il completamento di cui abbiamo bisogno poiché la nostra conoscenza non consente la determinazione precisa di quella proporzione; se tale determinazione fosse possibile, la identità tra valore misurato e unità di misura, cioè un valore intrinseco del denaro, non

risulterebbe più necessaria. Fintanto che l'esperienza e la pratica economica mostreranno che la determinazione di quella proporzione rimane imprecisa, sarà necessario mantenere nel processo di misurazione dei valori una certa unità qualitativa tra l'unità di misura e i valori stessi. Non è forse senza interesse osservare un'analogia nell'utilizzazione estetica dei metalli preziosi. Un esperto ha rilevato le differenze tra la lavorazione inglese e indiana dell'oro e dell'argento all'Esposizione londinese del 1851: l'artigiano inglese sembra sì da sforzato a costringere una grande quantità di metallo nella forma più piccola; l'artigiano indiano, invece, tende ad incorporare la maggior quantità possibile di lavoro ad altissima qualificazione in una minima quantità di metallo mediante l'uso di smalti, di intarsi, di filigrane, ecc. Ma non è irrilevante anche per il significato estetico della lavorazione indiana, che la quantità minima di metallo in cui si esprimono le forme sia metallo prezioso. La forma, il puro rapporto cioè degli aspetti sostanziali tra di loro, predomina anche qui sulla sostanza e sul suo valore proprio. Anche quando questa pratica giunge al punto in cui la quantità di metallo utilizzata ha ormai soltanto un valore trascurabile, questo minimo dev'essere di un materiale nobile affinché l'oggetto sia veramente ornamentale e soddisfi dal punto di vista estetico. Non è rilevante a questo punto l'effettivo valore materiale, ma il fatto che soltanto il materiale più pregiato possa essere portatore adeguato di un compiuto rapporto formale tra le parti.

È evidente, peraltro, che questa dipendenza del valore materiale del denaro da un principio di completamento e di supporto rispetto a semplici relazioni non sufficientemente rassicuranti è soltanto un'interpretazione di processi che si svolgono del tutto nel subconscio dei soggetti economici. Le interazioni economiche si svolgono con tale meravigliosa adeguatezza allo scopo, in un'integrazione di innumerevoli elementi così minuziosamente organizzata, che si dovrebbe ammettere la presenza di uno spirito superiore che agisce con sapienza sovrumana, se non ci si volesse rifare al potere della razionalità inconsapevole della specie umana. La volontà e la previsione consapevole dei singoli non basterebbe a garantire il mantenimento dell'armonia che l'attività economica manifesta a dispetto delle sue tremende dissonanze e inadeguatezze. Dobbiamo piuttosto ammettere l'esistenza di calcoli e di esperienze di cui non siamo consapevoli, che si sono accumulate nel processo storico dell'economia e che ne regolano il corso. Non si deve però dimenticare che le concezioni inconsapevoli non forniscono una spiegazione adeguata, ma rappresentano esclusivamente uno spunto alla comprensione che si basa in effetti su una falsa conclusione. Determinate azioni e pensieri si sviluppano in noi in base a certe concezioni, argomentazioni, ecc. che si manifestano in noi senza antecedenti. Concludiamo allora che esse erano già presenti soltanto in

forma inconsapevole. Ciò è senza dubbio logicamente infondato. Il fatto puramente negativo della nostra ignoranza di una spiegazione fondata di questo caso particolare viene ribaltato nel fatto positivo della presenza di rappresentazioni inconsapevoli. Non sappiamo nulla di preciso su questi processi che producono un risultato psichico senza presupposti consapevoli e le nozioni di rappresentazioni esperienze e inferenze inconsce, sono soltanto espressione di uno svolgersi di questi processi come se avessero a fondamento motivi e idee consapevoli. Alla sete di spiegazione non rimane altro che ricercarli e trattarli come cause (inconsiamente) attive, malgrado siano un puro simbolo del corso effettivo degli eventi. È inevitabile, e perciò legittimo, allo stato attuale delle conoscenze, interpretare la formazione dei valori, la loro fissazione e le loro fluttuazioni come procedimenti inconsci che seguono le norme e le forme della ragione cosciente.

Il secondo motivo per non considerare il denaro come puro simbolo.

La seconda ragione che suggerisce di non dissolvere completamente il denaro nel suo carattere simbolico, risiede nella sua rilevanza come elemento nello scambio. Anche se la funzione di scambio del denaro potrebbe in astratto venire soddisfatta da una pura moneta segno, nessun potere umano potrebbe fornire una garanzia adeguata contro possibili abusi. La funzione di scambio e di misura di ogni forma di denaro dipende evidentemente da una certa limitazione della sua quantità, della sua «rarietà». Se si ammette la validità della proporzione tra la singola quantità e la quantità globale di merci e moneta, sembra che tale proporzione rimanga inalterata ad ogni arbitrario incremento della moneta e possa mantenere il suo significato nella determinazione dei prezzi. La frazione della moneta mostrerebbe soltanto un aumento proporzionale del denominatore e del numeratore, senza però mutare il valore della frazione. Questi mutamenti proporzionali, in realtà, non si manifestano in caso di rilevante aumento della moneta. Mentre il denominatore della frazione diventa in realtà molto più grande, il numeratore in un primo momento non muta fino a quando tutti i rapporti di scambio non si siano adattati alla nuova base. Il prezzo, che è rappresentato dal valore assoluto del numeratore, rimane per il momento immutato, mentre come frazione dell'ammontare globale di moneta, diventa molto minore. In conseguenza di ciò, chi possiede la nuova massa monetaria, in primo luogo il governo, si trova in una posizione eccezionalmente favorevole rispetto ai venditori di merci. Come reazione inevitabile a questa situazione, si producono gravi sconvolgimenti nella circolazione e in modo particolare nel momento in cui le entrate del governo avvengono in moneta svalutata. Il numeratore della

frazione della moneta — il prezzo delle merci — si incrementa naturalmente in proporzione solo quando la disponibilità eccedente di moneta del governo risulta spesa. Il governo deve di nuovo far fronte ai propri bisogni con prezzi elevati e con una disponibilità monetaria ridotta, una situazione di fronte alla quale non si resiste quasi mai alla tentazione di una nuova emissione di moneta, ricadendo così nelle condizioni precedenti. Ricordo questo solo come un tipico esempio di una grande quantità di casi, molto spesso discussi, di insuccesso provocato dalla emissione arbitraria di moneta cartacea, che rappresenta una tentazione irresistibile quando non esiste uno stretto legame tra la moneta e una sostanza che abbia una limitata possibilità di espansione. Un caso in apparenza diametralmente opposto conferma ulteriormente con maggior decisione questa constatazione. Uno statista francese del xvi secolo propose di non usare più l'argento come moneta, ma di coniare monete di ferro poiché la massiccia importazione d'argento dall'America toglieva a questo metallo la caratteristica di rarità. Se si fosse invece preso un metallo il cui valore dipendesse soltanto dalla coniazione da parte dello Stato, si potevano avere maggiori garanzie di controllo della quantità di moneta, mentre, se ogni possessore di argento disponeva in tal modo anche di moneta, sarebbe venuta a mancare ogni limitazione alla massa di moneta. Questa strana proposta mostra la consapevolezza che di per sé il metallo prezioso non è la sostanza monetaria più adatta, se non nel caso in cui pone un limite necessario alla produzione di moneta. Così, quando un metallo prezioso cessa di costituire un limite, lo si deve sostituire con un'altra sostanza, la cui quantità sia più facilmente ed efficacemente controllabile. La frequenza dell'uso dei metalli preziosi come mezzi di scambio è una conseguenza di certe loro qualità funzionali; quando queste qualità vengono a mancare, per un motivo qualsiasi, si sostituisce ad esse un altro mezzo di scambio più qualificato a questo riguardo. Nel 1673, la povertà del conio e l'incalcolabile varietà delle monete che affluivano a Genova indusse a fondare gli scambi sulle cambiali e sui mandati di pagamento. Oggigiorno sappiamo come soltanto i metalli preziosi, e in realtà soltanto l'oro, garantiscano le qualità richieste, in particolar modo rispetto alla limitazione quantitativa della loro circolazione e che la moneta cartacea si sottrae al pericolo di abusi provocati dalla crescita arbitraria della sua massa soltanto con particolari vincoli al valore metallico fissati dalla legge o dalla economia stessa. L'esempio seguente illustra l'efficacia di tali limitazioni, anche quando si tratta di dominare casi singoli di speculazione individuale. La circolazione di moneta cartacea, i *greenbacks* — durante la Guerra di Secessione americana — era in pratica esclusa negli Stati occidentali; nessuno osava restituire un prestito in oro con moneta cartacea, malgrado questa avesse corso legale, anche se ciò avrebbe garantito un profitto del 150%.

La stessa sorte seguirono certi buoni del tesoro che erano stati emessi all'inizio del xviii secolo dal governo francese, che si trovava in grosse difficoltà finanziarie. Essi scesero molto presto ad una frazione minima del loro valore nominale nonostante il fatto che una legge consentisse che il 25% di ogni pagamento venisse effettuato con tali buoni. Questi esempi dimostrano come le stesse leggi della circolazione contribuiscano a mantenere l'importanza della moneta metallica. Ciò non avviene soltanto nel tipo di situazione degli esempi riportati. Quando la Banca d'Inghilterra cessò di convertire le sue banconote tra il 1796 e il 1819, la svalutazione di queste rispetto all'oro fu solo del 3-5%, mentre i prezzi delle merci erano aumentati in conseguenza di ciò del 30-50%. Quando il corso forzoso lascia in circolazione soltanto moneta cartacea e moneta di piccolo taglio, si possono evitare danni maggiori soltanto se l'aggio mostra oscillazioni minime sul lungo periodo, cosa che d'altro lato è possibile solo con una rigorosa limitazione dell'emissione di moneta cartacea. L'oro oggi, come l'argento in tempi passati, possiede questa indispensabile funzione regolatrice, non per effetto della sua corrispondenza col valore degli oggetti con cui viene scambiato, ma per la sua rarità relativa, evitando che la moneta inondi il mercato, con la conseguente continua distruzione di quella proporzione su cui si basa l'equivalenza di una merce con una certa quantità di moneta. La distruzione di questa proporzione avviene da entrambi i lati. Lo smisurato aumento di moneta provoca pessimismo e sospetto nella popolazione che cerca di liberarsi il più possibile della moneta ricorrendo al baratto o a altre forme di obbligazioni. Diminuisce così la domanda di moneta e scende di conseguenza il valore della moneta in circolazione che dipende infatti dalla domanda. L'autorità che emette moneta dovrà far fronte a questa contrazione del valore con un ulteriore aumento della moneta circolante, domanda e offerta si allontaneranno sempre di più e il circolo vizioso delle controeazioni alle quali abbiamo accennato farà precipitare il valore della moneta sempre più in basso. La sfiducia verso il valore del substrato monetario prodotto dal conio statale — nei confronti della fiducia rispetto al puro valore del metallo — può assumere la forma di una circolazione monetaria limitata al commercio al dettaglio, come nella tarda Repubblica romana, mentre il commercio all'ingrosso utilizzava il denaro calcolato in base al suo peso. Soltanto in questo modo si pensava di potersi garantire dalle crisi politiche, dagli interessi di partito e dalle interferenze del governo.

L'offerta di moneta.

Da quanto detto, sembra che gli inconvenienti intollerabili di un'espansione monetaria senza limiti non debbano attribuirsi all'espansione stessa, ma ai

modi in cui viene distribuita. Sommovimenti, ipertrofie e congestionamenti nascono perché la moneta creata dal nulla si trova all'inizio in un'unica mano e si distribuisce in seguito in modo irregolare e inappropriato. Ciò si potrebbe evitare se si trovasse un metodo per distribuire la massa monetaria in modo regolare o conforme a qualche principio di equità. Si è detto che se ogni Inglese si trovasse ad un tratto in tasca una quantità doppia di denaro, si verificherebbe un aumento dei prezzi corrispondente che però non sarebbe di vantaggio a nessuno; l'unica differenza consisterebbe nel fatto che le sterline, gli scellini e i *pence* verrebbero calcolati con cifre più grandi. In questo modo non cadrebbe soltanto l'obiezione contro la moneta-segno, ma si apprezzerrebbero anche i vantaggi dell'aumento del volume della moneta, che si fonda sul fatto empirico che una quantità maggiore di denaro significa anche maggiori scambi, maggior benessere, potere e cultura.

Per quanto non valga la pena discutere questa ipotesi, basata su condizioni irrealizzabili, essa tuttavia consente di conoscere le condizioni reali che fanno in modo che il processo di graduale dissoluzione del valore sostanziale della moneta non possa raggiungere mai il punto conclusivo. Consideriamo il caso ideale in cui l'aumento del volume della moneta abbia effettivamente provocato un uguale incremento nel possesso di ogni singolo individuo. Una conclusione contraddice l'altra: la prima che tutto sia rimasto come prima, dato che tutti i prezzi sono aumentati in modo uguale, l'altra, che l'aumento del volume della moneta abbia stimolato l'espansione complessiva degli scambi. Si potrebbe esser tentati a sostenere che i rapporti degli individui tra di loro, cioè la loro posizione relativa di superiorità e inferiorità, sia rimasta in questo caso inalterata, mentre i beni culturali oggettivi verrebbero invece prodotti più intensamente e estensivamente, in modo tale che alla fine il livello di gratificazione dei singoli in termini assoluti risulterebbe più elevato in corrispondenza ad un più elevato livello sociale complessivo, senza che si verificassero mutamenti nelle condizioni di ricchezza o di povertà, condizioni determinabili soltanto in termini relativi. Si potrebbe far notare a questo proposito che la moderna cultura fondata sull'economia monetaria ha già garantito ai poveri l'accesso ad una serie di beni — servizi pubblici, possibilità di istruzione, mezzi di sussistenza, eccetera — ai quali un tempo doveva rinunciare anche il ricco, senza che con ciò la loro posizione reciproca si sia modificata a favore dei primi. È senz'altro importante spiegare come un aumento del volume del denaro, proporzionalmente distribuito, elevi, in termini assoluti, la cultura oggettiva e con ciò anche il contenuto culturale dell'esistenza dei singoli, mentre le posizioni reciproche tra gli individui restano inalterate. Ad una considerazione più attenta, però, si rileva che tale risultato concreto può essere realizzato soltanto, almeno in un primo tempo,

mediante una distribuzione diseguale dell'incremento dell'offerta di denaro. Il denaro, una formazione esclusivamente sociologica, insignificante se circoscritta ad un solo individuo, può portare ad una modificazione qualsiasi di uno stato esistente soltanto mediante una modificazione dei rapporti degli individui tra di loro. L'accentuata vivacità ed intensità degli scambi, che fa seguito ad una pletora monetaria, è da ricondurre al fatto che essa produce negli individui il desiderio di incrementare il denaro posseduto. Il desiderio cronico di deviare una maggior quantità di denaro altrui nelle proprie tasche diventa sufficientemente acuto da condurre il singolo ad un particolare investimento di energia e di laboriosità, se egli avverte in modo inequivocabile e acuto il fatto di disporre di una quantità inferiore di denaro rispetto ad altri; si dice, infatti: *les affair es — cest Vargent des autres*. Se si verificasse il presupposto della teoria che l'aumento della massa monetaria lascia inalterate le relazioni tra gli uomini e tra i prezzi delle merci, non si produrrebbe tale stimolo delle energie lavorative. Inoltre, il raddoppio magico della massa monetaria non produrrebbe una modificazione delle relazioni tra gli individui, se non esistesse a priori una diversità nei possessi. Il raddoppio, ad esempio, di tre diversi redditi di 1.000, 10.000 e 100.000 marchi muta notevolmente il rapporto dei tre redditeri rispetto alla posizione precedente, dato che con la quota aggiuntiva di 1.000, 10.000 e 100.000 marchi non viene acquistato semplicemente il doppio di ciò che si comperava prima. Nel primo caso, si potrebbe migliorare l'alimentazione, nel secondo, si avrebbe un certo raffinamento estetico, e nel terzo, forse, maggiori iniziative speculative. I livelli soggettivi e oggettivi risulterebbero inalterati nella condizione di assoluta uguaglianza delle posizioni di partenza, mentre, se ciò non si verificasse, i livelli oggettivi risulterebbero alterati in modo incalcolabile e in ogni caso quell'impulso all'attività si verificherebbe soltanto se le differenze nella disponibilità dei singoli fossero ora più marcate o venissero avvertite come tali.

Ancor più rilevanti ai nostri fini sono le considerazioni che si collegano all'aspetto fattuale di quella teoria, e cioè al fatto che il raddoppio di tutti i redditi monetari lascia tutto inalterato, perché si verifica un contemporaneo raddoppio di tutti i prezzi delle merci. Ma questo ragionamento, è infondato perché dimentica una peculiarità determinante della moneta che si potrebbe chiamare la sua relativa inelasticità. Essa consiste nel fatto che la distribuzione di una quantità aggiuntiva di moneta, all'interno di una certa area economica, non aumenta i prezzi secondo una proporzione fissa, ma determina nuovi rapporti di prezzo, senza che ciò sia dovuto al potere degli interessi individuali. Questa inelasticità deriva piuttosto dal fatto che il prezzo di una merce acquista una certa stabilità nel tempo malgrado la sua relatività e la sua intrinseca indipendenza dalla merce, apparendo quindi come equivalente

oggettivamente adeguato. Se il prezzo di un oggetto si è mantenuto lungamente su un certo livello medio all'interno di confini determinati, non muta, senza opporre qualche forma di resistenza, per il semplice mutamento del valore del denaro. L'associazione — a livello di concetti così come a livello di interessi — tra l'oggetto e il suo prezzo, risulta psicologicamente così forte, che né il venditore ammette facilmente una diminuzione, né l'acquirente un aumento, mentre questa facilità dovrebbe risultare evidente, se la corrispondenza tra valore monetario e valore della merce si verificasse di fatto grazie a quel meccanismo automatico per cui il termometro scende o sale in base alla temperatura dell'aria, senza che l'esatta proporzione tra causa ed effetto venga ostacolata da una diversa resistenza al movimento. Anche se si ha in tasca il doppio di danaro di poco prima, non si è inclini a spendere ad un tratto il doppio per ogni merce; oppure, nell'euforia della nuova ricchezza, che si valuta inevitabilmente sempre ancora nei termini applicati in passato, si dimenticherà magari di chiedere il prezzo. Che, almeno in una prima fase di plethora monetaria, non si possa parlare di un adeguamento proporzionale dei prezzi, è dimostrato dal fatto sia che si è disposti a spendere di più, sia che non si è disposti a pagare quanto in quel momento risulta adeguato e, inoltre, dal fatto che quest'adeguamento è continuamente ostacolato dalla consolidata associazione tra merce e campo di variazione abituale del prezzo. Inoltre, la domanda di merci si modificherà notevolmente anche in caso di aumento o di diminuzione delle disponibilità monetarie proporzionale per tutti. Nel caso di diminuzione, per esempio, si potranno vendere oggetti, fino a quel momento venduti in quantità abbastanza stabile, a metà prezzo soltanto fino ad una certa misura di quella quantità o fino a una certa soglia oltre la quale diventano superflui, oltre a questo limite non si trovano più acquirenti. D'altro lato, un aumento generale delle disponibilità monetarie provocherà una burrascosa domanda di beni fino a quel momento soltanto desiderati dalla larga massa, di beni cioè che si collocano immediatamente al di sopra del loro precedente livello di vita; la domanda non aumenterebbe notevolmente né per i beni che soddisfano i bisogni primari — il cui consumo è fisiologicamente limitato —, né per i beni che soddisfano i bisogni più distinti e più nobili — che sono sempre rilevanti solo per una cerchia ristretta, che si espande molto lentamente. Un aumento dei prezzi colpirebbe quindi prevalentemente i beni che si collocano in posizione intermedia tra questi due estremi dove i prezzi si mantengono costanti. Non si potrebbe parlare quindi di una distribuzione proporzionale degli effetti di un aumento della massa monetaria su tutti i prezzi. In termini generali, la teoria dell'indifferenza della quantità assoluta della moneta disponibile, che si fonda sulla relatività dei prezzi, non è corretta, poiché questa relatività non si verifica nella pratica formazione dei prezzi, ma

viene in continuazione violata per effetto di un processo psicologico che rende rigidi e assoluti i prezzi di certi prodotti.

Si potrebbe forse sostenere che queste perplessità relative ai possibili effetti dannosi di un aumento del volume della moneta non limitato da vincoli esterni riguardano soltanto i periodi intermedi di riaggiustamento tra due livelli dei prezzi. Il loro presupposto consiste nel far dipendere l'intero processo da un rapporto iniziale di proporzionalità tra quantità di merci e quantità di moneta. Si dovrebbe poter ottenere questo rapporto anche a livello diverso e le oscillazioni che si producono, dovrebbero poter venire eliminate, come lo sono state quelle prodottesi al primo livello. Le perplessità possono riferirsi soltanto alla fase di mutamento, non al mutamento realizzato, che non sarebbe responsabile degli squilibri, dei rivolgimenti e delle difficoltà della fase di transizione. Non si può concepire che esista una quantità di mezzi circolanti alla quale non ci si possa infine adattare completamente, dove cioè il prezzo monetario di una merce non esprima correttamente la proporzione tra il suo valore e il valore della quantità totale delle merci disponibili; un caso, cioè, in cui l'arbitrario aumento della moneta non sia in grado di distruggere in continuazione questa proporzione. Questo ragionamento è corretto, ma da solo non prova la possibilità di rimuovere qualsiasi limite interno all'aumento della massa monetaria, data l'inadeguatezza della condizione umana. Se ciò fosse possibile, infatti, tale stadio di transizione, di cui si ammettono oscillazioni e difficoltà, risulterebbe permanente e non permetterebbe di raggiungere quell'adattamento che è in linea di principio raggiungibile con qualsiasi volume di moneta in circolazione.

La realtà come limitazione reciproca di concetti puri.

Si potrebbero riassumere queste considerazioni nei termini seguenti: il denaro svolge nel migliore dei modi le proprie funzioni, se non è soltanto denaro, cioè se non rappresenta unicamente in pura astrazione l'aspetto di valore delle cose. Ha anche valore il fatto che i metalli preziosi siano utilizzabili come ornamento e per scopi tecnici, ma ciò deve tenersi concettualmente distinto come un fatto primario dal fatto secondario che hanno valore in virtù di tali applicazioni, mentre il denaro trova la sua prima ed unica determinazione nel fatto di essere un valore. Non è però tecnicamente fattibile ciò che invece è corretto da un punto di vista concettuale, e cioè la trasformazione della funzione monetaria a pura moneta-segno, la sua separazione completa da ogni valore sostanziale che limiti la massa monetaria, anche se il processo di sviluppo sembra dover sfociare a questo punto finale. Ciò non rappresenta una contraddizione. Moltissimi processi si svolgono

secondo lo stesso schema, nel senso che si avvicinano ad una certa meta, che inequivocabilmente ne determina la direzione, ma perderebbero proprio quelle qualità che li conducono verso questa meta se la raggiungessero effettivamente. Un fenomeno che è eminentemente caratteristico dell'economia monetaria può illustrare questo punto e fornire un'analogia delle conseguenze di aumento illimitato di moneta in relazione a condizioni individuali. La tendenza dell'individuo a guadagnare sempre più denaro è di importanza socio-economica relevantissima. L'agente di cambio, mentre cerca di aumentare al massimo i suoi profitti, stimola la circolazione, facilita l'incontro della domanda e dell'offerta, immette nella circolazione economica molti valori altrimenti sterili. Tuttavia, la realizzazione di elevati profitti in borsa si ottiene di regola soltanto con esorbitanti oscillazioni dei corsi e il dominio del puro elemento speculativo. In questo modo, però, la produzione e il consumo dei prodotti — che costituisce l'interesse ultimo della società — viene talvolta eccessivamente stimolato in un campo e trascurato in un altro, e in ogni caso deviato da quello sviluppo che corrisponde alle sue specifiche condizioni interne e ai bisogni reali. La divergenza tra l'interesse individuale e l'interesse sociale poggia qui su questa particolare caratteristica della moneta, mentre entrambi questi interessi seguono inizialmente uno stesso percorso fino ad un certo punto. Solo nella misura in cui il valore delle cose si è staccato dalle cose stesse ed ha acquisito un'esistenza propria in una particolare sostanza, è possibile per il denaro sviluppare quegli interessi, quei movimenti e quelle norme che, talora, agiscono in direzione totalmente opposta a quella degli oggetti simbolicamente rappresentati. L'iniziativa economica privata, connessa al denaro, promuove l'interesse sociale, legato in ultima analisi alla produzione e al consumo dei beni, solo nella misura in cui resta puramente una iniziativa, mentre il raggiungimento finale dei suoi fini può compromettere il raggiungimento dei fini della società. Questo fatto si verificherà più frequentemente ed in maniera più decisa nei casi in cui gli impulsi emotivi tendono ad una meta assoluta, senza rendersi conto del fatto che il soddisfacimento sperato è la conseguenza di un'approssimazione relativa alla meta e può persino trasformarsi nell'opposto se la meta viene di fatto raggiunta. Ricordo a questo proposito l'amore, che riceve contenuto e colore dal desiderio di una comunione intima e duratura e troppo spesso li perde una volta che questa sia stata raggiunta; gli ideali politici, che danno forza e fervore spirituale alla vita di intere generazioni, ma che non portano, una volta realizzati, ad una condizione ideale, ma ad una forma di irrigidimento, di filisteismo e di materialismo pratico; il desiderio di pace e tranquillità, che la vita pone come meta delle sue fatiche e dei suoi sforzi e che sfocia così spesso in un vuoto interiore e in scontentezza una volta soddisfatto. Il sentimento

stesso della felicità, che pure è un ideale assoluto dei nostri sforzi, si trasformerebbe — è banale notarlo — in pura e semplice noia, se si realizzasse come felicità eterna; per quanto la nostra volontà si muova come se volesse arrivare a questa meta, il raggiungimento di questa condizione smentirebbe se stesso e soltanto l'intervento dell'opposto, da cui si cerca sempre di sfuggire, il dolore, può far mantenere significato al perseguimento della felicità. Questo tipo di processo può essere descritto dicendo che l'efficacia di certi, forse di tutti, gli elementi della vita dipende dall'esistenza di altri elementi che agiscono in direzione diametralmente opposta. La proporzione in cui un elemento e il suo contrario agiscono congiuntamente è naturalmente mutevole, e talora nel senso che, mentre un elemento cresce costantemente, l'altro diminuisce costantemente, in modo che la tendenza dello sviluppo sembra assumere la forma della totale eliminazione dell'uno da parte dell'altro. Ma nel momento in cui ciò si verificasse e scomparisse completamente ogni effetto del secondo elemento, risulterebbe paralizzata l'efficacia e il senso del primo. Ciò si verifica, per esempio, nella contrapposizione tra individualismo e socialismo. Vi sono epoche in cui l'ultimo domina lo sviluppo storico, e non soltanto in realtà, ma come conseguenza di convinzioni ideali ed espressione di concezioni della società che tendono sempre più verso la perfezione. Tuttavia, se la politica del partito in tale momento stabilisce che l'intero progresso dipende dalla crescita degli elementi di socialismo, in modo tale che il suo completo dominio rappresenti la condizione più avanzata e più ideale, si trascura il fatto che il successo delle misure di tipo socialista dipende dal fatto che vengano introdotte in un ordinamento economico ancora individualistico. I progressi determinati dall'accrescimento relativo degli elementi del socialismo non permettono di trarre la conclusione che il loro imporsi assoluto possa rappresentare un ulteriore progresso. Lo stesso vale per i periodi di crescente individualismo. Il significato di misure di tipo individualistico è legato all'esistenza di istituzioni di carattere centralistico e socialista. Queste possono venire ridotte progressivamente, ma la loro totale scomparsa porterebbe a esiti inaspettati e radicalmente diversi da quelli auspicati dall'individualismo. Fenomeni analoghi si riscontrano nel campo dell'arte dove si contrappongono tendenze naturalistiche e manieristiche. In ogni momento nello sviluppo artistico vi è un intreccio di puro rispecchiamento della realtà o di trasfigurazione soggettiva della stessa. Dal punto di vista del realismo, l'arte tende alla completezza quando si accentua in essa l'elemento oggettivo. Nel momento in cui esso rappresentasse l'unico contenuto dell'opera d'arte, si avrebbe ad un tratto una conversione dell'interesse crescente per l'arte in indifferenza, perché non si potrebbe più distinguere l'opera d'arte dalla realtà in quanto verrebbe a perdere il suo significato come entità

separata. L'accentuazione del momento generalizzante ed idealizzante, per quanto possa per un certo tempo esaltare il contenuto artistico, deve d'altro lato arrivare ad un punto, dove l'eliminazione di ogni contingenza individualistica può eliminare ogni rapporto con la realtà, che il movimento idealistico dovrebbe rappresentare in forma sempre più pura e completa. In breve, una serie di processi molto significativi si presenta in base allo schema che la crescente importanza di un elemento conduce sempre più a stimolare un certo successo, ma l'egemonia assoluta di questo elemento e la totale eliminazione dell'elemento opposto, non eleva tale successo ad un livello assoluto, ma, al contrario, priva tale elemento del suo carattere specifico. Il rapporto tra il valore sostanziale del denaro e la sua natura puramente funzionale e simbolica si sviluppa in modo analogo: la seconda sostituisce sempre più il primo, ma una certa quantità del primo deve sopravvivere, altrimenti anche il carattere funzionale e simbolico del denaro perderebbe il suo sostegno e il suo significato specifico nel momento in cui questo processo fosse portato fino alle ultime conseguenze.

Non si tratta in questo caso soltanto di un'analogia formale tra sviluppi intrinsecamente differenti, ma dell'unità del più profondo significato della vita, che si realizza in questa identità esterna. In pratica, ci destreggiamo tra i vari elementi e tendenze, di cui la vita non è che un intreccio complesso, facendo in modo che il nostro comportamento sia governato in assoluto, in ogni sfera e in ogni periodo, da un principio unitario e unilaterale. La realtà con i suoi innumerevoli aspetti ci cattura sempre di nuovo e intesse i nostri sforzi soggettivi con tutti i fattori contrapposti in un'esistenza empirica, in cui finalmente e soltanto l'ideale può entrare nella realtà. Ciò non significa una negazione dell'ideale; la vita è orientata a tali aspirazioni assolute come a suoi elementi costitutivi, come il mondo fisico è orientato a movimenti che, lasciati indisturbati a se stessi, produrrebbero conseguenze impensabili, ma che, incontrando forze opposte che li ostacolano, producono il mondo razionale degli eventi naturali. Se il mondo della prassi si forma perché la nostra volontà segue una direzione nell'infinito e giunge soltanto dopo deviazioni e ritorni allo stato di aggregazione della realtà, ci troviamo di nuovo in un caso in cui la configurazione della prassi ha dato forma alla configurazione teorica. In innumerevoli casi, i nostri concetti delle cose sono costruiti in modo così puro e assoluto da non riflettere più l'esperienza, e soltanto la loro attenuazione e limitazione mediante concetti opposti può dare loro una forma empirica. Ma non per questo tali concetti sono da respingere; un'immagine del mondo conforme alla nostra conoscenza emerge proprio attraverso questo procedimento particolare di esagerazione e di successiva riduzione dei concetti e dei principi. La formula mediante la quale la nostra anima entra per

successive approssimazioni in rapporto con l'unità non direttamente accessibile delle cose è, sia dal punto di vista pratico che teorico, un'idea primaria di troppo, troppo alto, troppo puro, che soltanto attraverso la retroazione di elementi in opposizione conduce a determinare la consistenza e l'ampiezza della realtà così come della verità. Il puro concetto di denaro, come espressione, estranea ad ogni valore intrinseco, del valore reciprocamente misurato delle cose, risulta così del tutto giustificato, anche se nella realtà storica tale concetto appare sempre compenetrato e circoscritto dal concetto opposto che assegna al denaro un valore intrinseco. Il nostro intelletto può afferrare la misura della realtà soltanto come limitazione del campo di applicazione di concetti puri, che si legittimano, anche se si scostano dalla realtà, per il servizio che offrono alla sua interpretazione.

III.

Lo sviluppo storico del denaro da sostanza a funzione.

Si tratta ora di considerare la manifestazione storica di ciò che è stato elaborato a livello teorico. Essenza e significato del denaro si' manifestano, in termini di ampie connessioni filosofico-culturali, nei movimenti che conducono al concetto puro di denaro liberandolo dal legame con sostanze determinate — anche se questo processo non può raggiungere mai la meta che ne determina la direzione. Il denaro si connette soltanto in questo modo allo sviluppo generale, che in ogni campo e in ogni senso tende a dissolvere l'elemento sostanziale in processi liberamente svincolati. Il denaro opera questa connessione in tutte le forme possibili: da un lato, come componente di tale sviluppo complessivo, dall'altro, in virtù del suo peculiare rapporto simbolico rispetto ai valori concreti; da un lato, come effetto delle tendenze culturali regolate da tale sviluppo, dall'altro, come loro causa indipendente. A noi interessa considerare questa connessione nella direzione che determina la configurazione del denaro come conseguenza delle condizioni e dei bisogni della vita collettiva. Tenendo presente una volta per tutte che non si tratta di una via percorribile fino in fondo, dobbiamo considerare ora il significato funzionale del denaro e il suo sviluppo, che giunge fino al punto di nascondere il significato come sostanza.

Ad un esame più approfondito, la dissoluzione del concetto di denaro come sostanza è molto meno radicale di quanto appaia: infatti, il valore sostanziale del denaro non è altro che un valore funzionale. Non importa quanto si possano apprezzare i metalli preziosi come pure sostanze, in realtà li si valuta soltanto in quanto ornano, distinguono, si prestano ad essere utilizzati

tecnicamente, procurano piacere estetico e simili — quindi, in quanto esercitano determinate funzioni; il loro valore non può consistere nel loro essere, ma sempre soltanto negli effetti che producono; la loro sostanza, come quella di tutte le cose pratiche d'altronde, a prescindere dalle sue prestazioni, è la cosa più indifferente di questo mondo. Si può dire che la maggior parte delle cose non hanno valore, ma lo possono avere e per fare ciò devono continuamente emergere al di fuori di sé ed entrare in rapporti di interazione con altre cose. Il nostro senso del valore si connette soltanto agli *effetti* che le cose producono. Anche se una particolare disposizione estetica facesse rientrare i metalli preziosi nell'ambito di tali valori oggettivi per il fatto che la loro semplice esistenza, al di là di ogni forma di riconoscimento e di fruizione, rende il mondo più significativo e dotato di valore — anche in questo caso non potrebbero certo rientrare nella sfera dell'economia in base a questo valore. Nell'economia, infatti, ogni valore è connesso alla prestazione, ed è un modo di dire arbitrario che cela la condizione reale quello che postula l'esistenza di un valore sostanziale dei metalli preziosi separato dalla loro prestazione come moneta. Il valore sostanziale dei metalli preziosi è ad un tempo un valore funzionale, distinto da quello della loro funzione monetaria. Tutti i valori dei metalli preziosi formano peraltro una serie che non è altro che una serie di funzioni — e ciò è tanto meno evidente, quanto meno queste funzioni appaiono vitali nella realtà. Le perplessità medievali nei confronti del prestito a interesse dipendevano dal fatto che la moneta appariva, ed era in realtà, molto più rigida, più sostanziale e più nettamente contrapposta alle cose, di quanto non lo sia in epoca moderna, dove la moneta agisce e appare più dinamica, più fluida e più plasmabile. L'adozione della dottrina aristotelica per cui non è naturale che dal denaro nasca altro denaro e la condanna dell'interesse come furto, dato che il capitale restituito è già di per sé equivalente a quello prestato; la tesi di Alessandro di Hales⁷ a sostegno di questa interpretazione, che la moneta, cioè, non si consuma con l'uso e non apporta un vantaggio al creditore, così come gli oggetti di un contratto d'affitto; la dottrina di S. Tommaso in base alla quale nella moneta, che è originariamente destinata ad essere spesa, coesistono uso e consumo in modo tale che non possano essere alienati separatamente, come nel caso dell'uso di un'abitazione, tutte queste dottrine dimostrano come il denaro fosse considerato un elemento rigido, disgiunto dalle fluttuazioni della vita e quanto poco fosse considerato come forza produttiva. L'effettiva irrilevanza dei suoi effetti nascondeva il suo carattere funzionale. In pratica ci troviamo di fronte allo stesso sentimento di fondo che vede la moneta indissolubilmente legata alla sua sostanza metallica. Anche questa concezione, come nel Medioevo, pone la moneta di fronte alla circolazione degli oggetti economici come un *ens per se*, invece di farla

rientrare come un elemento della circolazione e di riconoscere che, indipendentemente dal supporto materiale, la moneta non *ha* soltanto una funzione come tale, ma è una funzione.

Il polo opposto alla concezione medievale è dato dal sistema creditizio, in cui il mandato di pagamento svolge la stessa funzione della moneta. Predomina nel Medioevo l'idea che ciò che conta è la sostanza della moneta, non i suoi effetti. Infatti, non potendo eliminare totalmente questi effetti, li si riduce al minimo. Nella concezione moderna della moneta metallica il punto cruciale è l'efficacia della sostanza, l'economia creditizia tende infine ad eliminare la sostanza e a considerare gli effetti come unici aspetti rilevanti.

Il vecchio schema che distingueva nettamente in ogni fenomeno la sostanza dall'accidente ha di certo contribuito a produrre questa visione superficiale. Tale schema è stato senza dubbio storicamente relevantissimo: la separazione in ogni fenomeno di un nucleo sostanziale e di proprietà ed espressioni esteriori relative e mutevoli costituiva un primo orientamento, un primo solido filo conduttore nella enigmatica informità delle cose, dava loro una configurazione e le sottometteva ad una categoria generale adeguata al nostro intelletto; le differenze puramente sensibili che appaiono al primo sguardo acquistano così organizzazione e determinazione mediante il loro rapporto reciproco. Ma, l'essenza di tali forme, come delle organizzazioni sociali, consiste nell'apparire e nel pretendere durata eterna. La distruzione di un ordine isociale a favore di un altro fa credere che ogni ordine e struttura siano scomparsi, la trasformazione di un ordine intellettuale crea la stessa impressione; la solidità oggettiva e la comprensione soggettiva del mondo appaiono distrutti dal venir meno di una categoria che fino ad allora apparteneva alla struttura dell'immagine del mondo. Il valore del denaro non potrà resistere alla riduzione a valore funzionale, come la luce, il calore e la vita non hanno potuto mantenere il loro particolare carattere sostanziale e sottrarsi alla dissoluzione in forme di movimento.

L'interazione sociale e la sua cristallizzazione in configurazioni separate.

Consideriamo ora alcune relazioni strutturali della sfera economica. Un esempio negativo fondato su una considerazione di principio può illustrare in che misura l'economia dipenda da queste relazioni strutturali e non dalla sostanza del denaro, quando il denaro funziona, cioè agisce, effettivamente in quanto denaro. Nei rapporti tra due individui si nota come la forma esteriore sia raramente un'espressione esattamente adeguata della misura dell'intensità interna del rapporto; l'inadeguatezza reciproca si manifesta generalmente come evoluzione continua dei rapporti interiori e come evoluzione discontinua

di quelli esterni. Se anche i due rapporti coincidono in un momento dato, i rapporti esterni permarranno nella forma acquisita, mentre quelli interni si intensificheranno. Ad un certo punto, si verifica una crescita improvvisa del rapporto esterno, che — questo è l'elemento caratteristico — non si ferma di regola al punto che corrisponde alla parallela evoluzione del rapporto interno, ma anticipa oltre a questo uno stadio più avanzato di intimità. Il darsi del tu tra amici, per esempio, che appare come espressione finale di una precedente reciproca simpatia, forse ancora un po' esagerato all'inizio, crea di colpo un'intimità esterna, a cui segue dopo qualche tempo l'evoluzione interna corrispondente. Talora però ciò non succede; certi particolari rapporti si infrangono perché la loro forma, giustificata fino ad un certo punto dall'intimità, non può venir del tutto raggiunta da questa. Qualcosa di simile si verifica anche nella sfera dell'impersonale. Forze della vita sociale, che cercano espressione in particolari costellazioni della legge, delle forme di scambio, dei rapporti di potere, ecc., spesso non riescono ad esprimersi perché le forme consolidatesi in questi campi si irrigidiscono facilmente. Se in queste condizioni si verifica un cambiamento esteriore indotto dall'interno, ciò può avvenire in modo tale per cui le forze interne non sono ancora completamente mature e quindi la loro legittimazione a posteriori non ha sempre successo. L'economia monetaria è sorta talora in questo modo. Dopo che le condizioni economiche generali l'avevano lungamente stimolata, essa si presenta in fenomeni di così gigantesche dimensioni che le condizioni anticipatrici non risultano adeguate; tali fenomeni possono avere un esito tragico, se le forze economiche interne non cercano di raggiungere con sufficiente rapidità la forma che le ha anticipate. Fu questa la situazione in cui precipitarono i Fugger e gli altri grandi banchieri tedeschi del xvi secolo. Le loro operazioni finanziarie, in tutto assimilabili alle transazioni dei moderni banchieri mondiali, avvennero in un'epoca che aveva superato i limiti dell'economia naturale del Medioevo, ma che non possedeva ancora gli strumenti di comunicazione, le garanzie e gli usi commerciali, che sono il necessario correlato di tali operazioni. Le condizioni generali non permettevano che si incassassero senza difficoltà i crediti aperti in Spagna e con i vari principi regnanti. Le nuove forme monetarie spinsero Anton Fugger⁸ ad estenderle molto al di là della misura che sarebbe stata adeguata alle reali condizioni economiche dell'Europa di quel periodo. Per la stessa ragione i debitori di tali potenze finanziarie non si trovavano in condizioni migliori. La crisi finanziaria spagnola del xvi secolo dipendeva dal fatto che, malgrado vi fosse spesso sufficiente denaro in Spagna, questo mancava generalmente dove ve n'era più bisogno, nei Paesi Bassi. Sorsero così difficoltà, ritardi e costi che contribuirono in gran parte alla rovina delle finanze spagnole. In condizioni locali diverse

la funzione del denaro si afferma subito in modo molto differente: i Paesi Bassi ebbero l'immenso vantaggio nella guerra contro la Spagna di far coincidere il luogo in cui si trovava il loro denaro, con il luogo in cui veniva utilizzato. Il denaro risultava veramente tale soltanto nelle mani degli Olandesi, perché poteva circolare senza ostacoli — anche se gli Olandesi stessi possedevano molto meno sostanze monetarie degli Spagnoli poiché la loro vita economica era basata sul credito. Se le condizioni locali sono favorevoli, la funzione monetaria può venire esercitata con minore sostanza monetaria; si può affermare paradossalmente che tanto più il denaro è denaro (nel senso del suo significato essenziale), tanto meno ha bisogno di essere denaro (nel senso della sua sostanza materiale).

La dissoluzione del denaro come sostanza materiale è favorita, oltre che dall'influsso delle condizioni locali, dalla stabilità e dall'affidabilità delle interazioni sociali e, nello stesso tempo, dalla consistenza della sfera economica. Ciò è dimostrato dal fatto che il denaro produce invariabilmente un crescente numero di effetti, pur rimanendo inerte. L'opinione, talora avanzata, che il significato economico del denaro sia il prodotto del suo valore e della sua velocità di circolazione in un determinato periodo di tempo, trascura gli effetti importantissimi che il denaro produce in relazione alle speranze, ai timori, ai desideri e alle ansietà che esso suscita. Il denaro suscita questi sentimenti, così importanti da un punto di vista economico, come il Paradiso e l'Inferno sul piano delle pure idee. La semplice credenza nella disponibilità o nella carenza di denaro in un certo momento stimola l'attività o la paralizza; le riserve auree, conservate nelle cantine delle banche a copertura delle banconote, dimostrano concretamente come il denaro produca effetti globali solo in virtù della sua pura rappresentazione psicologica. Si può proprio in questo caso definire il denaro come «motore immobile». È evidente che questo effetto del denaro come pura potenzialità dipende dall'articolazione e dalla sicurezza dell'organizzazione economica. Se i legami sociali sono deboli, sporadici, lenti, non solo si vende soltanto in contanti, ma anche il denaro inattivo non trova i canali psicologici attraverso i quali può agire. A questa categoria di fenomeni appartiene anche la natura dualistica del denaro dato in prestito: da un lato, nella forma ideale, anche se importantissima, del prestito attivo e dall'altro lato, come realtà, in mano al debitore. Nel patrimonio del creditore rientra come pretesa di restituzione ed è estremamente efficace anche se non è materialmente disponibile; d'altro lato, anche se non fa parte del patrimonio del debitore, esercita gli stessi effetti economici come se lo fosse. Nel prestito, l'efficacia del denaro si scinde in due componenti, espandendo così straordinariamente il prodotto della sua energia economica. L'astrazione intellettuale, sulla quale si basa questa separazione, può però raggiungere

questi traguardi soltanto in un ordinamento sociale consolidato e articolato nel quale sia possibile prestare denaro con relativa sicurezza e fondare l'agire economico su queste funzioni particolari. Affinché il denaro possa produrre effetti — originariamente non si distingue infatti da altri oggetti di scambio — è richiesta una certa estensione e intensità dei rapporti sociali, e un'ulteriore intensificazione di tali rapporti è necessaria affinché tali effetti assumano una forma spirituale. Si vede molto chiaramente, proprio in relazione alla intensificazione di questi fenomeni, quanto poco il denaro, nella sua intima essenza, sia legato alla materialità del suo substrato. Poiché è un fenomeno squisitamente sociologico, una forma dell'interazione tra gli uomini, la sua natura appare tanto più pura, quanto più i rapporti sociali sono condensati, affidabili e facilmente accessibili. La solidità e la sicurezza della cultura dello scambio influenza tutti gli aspetti esteriori della forma monetaria. Che un materiale così delicato e facilmente logorabile come la carta sia divenuto portatore dei più elevati valori monetari, è stato possibile soltanto in un ambito culturale solidamente e strettamente organizzato, capace di fornire garanzie di reciproca protezione, in modo tale da escludere una serie di pericoli elementari, sia di natura esteriore che puramente psicologica. È alquanto significativo il fatto che per questa ragione si sia utilizzata nel Medioevo di frequente una moneta di pelle. Se la moneta cartacea rappresenta, data la sua irrilevanza sostanziale, la progressiva dissoluzione del valore monetario in puro valore funzionale, si può considerare la moneta di pelle come il primo stadio di questo processo; tra le caratteristiche che definiscono la moneta in quanto sostanza la moneta di pelle ha se non altro conservato la qualità di relativa resistenza alla distruzione. Si può rinunciare a tale requisito solo quando la struttura dei rapporti individuali e sociali ha raggiunto uno stadio avanzato.

Presupposti sociologici della politica monetaria.

La pratica e la teoria della politica monetaria sembrano inoltre confermare l'evoluzione del denaro dal suo significato sostanziale a quello funzionale e la sua dipendenza dalle condizioni sociologiche. Il fiscalismo del Medioevo e il mercantilismo potrebbero essere considerati come politiche monetarie materialistiche. Tali concezioni consideravano la natura e la forza motrice della vita statuale ed economica come indissolubilmente legate alla sostanza monetaria, così come il materialismo include lo spirito, con le sue manifestazioni e i suoi valori, nella materia. Vi è però la stessa differenza che riscontriamo tra le forme più grossolane e quelle più raffinate di materialismo. La prima sostiene che la percezione stessa è un processo materiale e che il

cervello produce il pensiero come le ghiandole le loro secrezioni e come il fegato la bile. La seconda sostiene che la percezione non è di per sé materiale, ma una forma di moto della materia e che il pensiero invece consiste — come la luce, il calore, l'elettricità — in un tipo particolare di oscillazioni di particelle corpuscolari. A questa differenza di prospettiva intellettuale, corrisponde il fatto che il fiscalismo, da un lato, vede l'interesse del governo nel procurarsi la maggior quantità possibile di denaro liquido per le esigenze immediate del principe e dello Stato, e che il mercantilismo, dall'altro, sottolinea anch'esso il valore particolare del denaro liquido, non per accumularlo materialmente, ma per stimolare funzionalmente l'attività economica del paese. Nell'ambito delle correnti materialistiche della politica monetaria stessa, che considerano pur sempre la sostanza monetaria come valore intrinseco, si evidenzia già il mutamento dal significato grossolano ed esteriore a quello funzionale della sostanza monetaria. A ciò corrisponde la struttura politica dei periodi di transizione. Dove dominava la costituzione fiscale medievale, il principe si poneva in un rapporto puramente esteriore con il suo paese, il più delle volte assolutamente non organico, derivante da matrimonio o conquista, e ciò si esprimeva adeguatamente nella tendenza del principe a prelevare dal paese la maggiore quantità possibile di denaro. La conseguenza logica di questa tendenza era la frequente vendita per denaro di interi territori. Il fatto che il rapporto tra signore e dominato si esprimesse esclusivamente in termini di interessi materiali di ordine monetario, mostra quanto grande fosse la loro distanza. La tecnica più adeguata a questo rapporto sociologico tra le due parti consisteva nella politica monetaria dei signori medievali, indirizzata ad un continuo deprezzamento della moneta; soltanto nell'ambito di rapporti assolutamente non organici è possibile una politica che lascia tutti i vantaggi da una parte e tutta la perdita dall'altra. L'amore per il denaro liquido, che pare innato negli Orientali, è stato attribuito al fiscalismo dei loro principi, che utilizzavano il privilegio reale di battere moneta come fonte fiscale, senza preoccuparsi delle conseguenze del deprezzamento del denaro. La contropartita necessaria di tale politica era la evidente passione dei sudditi per l'accumulazione di denaro liquido in forma di oro e argento. La nascita dello Stato centralizzato e dispotico evidenzia un rapporto molto più stretto e vitale tra i fattori politici; l'idea della loro unità organica costituisce l'elemento comune degli ideali dei principi: dall'idea che *«l'état e'est mot»* all'idea del re come primo servitore del suo popolo. Anche se in questo caso l'interesse del governo consiste ancora nella raccolta della più ingente quantità possibile di sostanza monetaria, il fatto che lo scopo ultimo del suo ottenimento non venga ricercato nel possesso sostanziale, ma nella fecondità del denaro per la prosperità dell'industria, ecc., corrisponde ad un rapporto di interazione più

attivo tra capo e membra del corpo statale, ad una maggior vitalità dello Stato stesso. Quando poi le tendenze liberali portarono la vita pubblica a scorrere sempre più liberamente, con una adattabilità sempre meno ostacolata e con un equilibrio sempre più labile degli elementi, era data la base materiale della teoria di Adam Smith⁹ che oro e argento sono puri strumenti, non diversi da utensili da cucina, e la loro importazione non accresce il benessere di un paese, così come non si aumenta la quantità di cibo accrescendo il numero degli utensili da cucina. Una volta dissolti i vecchi ordini connessi alle concezioni sostanziali del denaro al punto di permettere la nascita di ideali anarchici, è comprensibile come tale indirizzo di teoria monetaria possa condurre a posizioni estreme. Proudhon¹⁰, che vuole eliminare tutte le strutture statuali rigide e riconoscere l'interazione libera e immediata degli individui come unica forma corretta della vita sociale, combatte l'uso del denaro in sé, in quanto vede in esso un'analogia diretta con quelle forme di autorità che svuotano l'interazione vitale tra gli individui, incorporandola e cristallizzandola al loro interno. La scambiabilità dei valori dovrebbe essere fondata senza l'intervento del denaro, così come il governo della società dovrebbe essere assicurato da tutti i cittadini senza l'intervento del re. Come è stato dato ad ogni cittadino il diritto di voto, così ogni merce dovrebbe diventare di per sé, senza l'intermediazione del denaro, portatrice di valore. La tendenza verso questa teoria monetaria, che può essere definita trascendentale in contrapposizione alla teoria materialistica, prende le mosse dal pensiero di Adam Smith. Mentre il materialismo sostiene che lo spirito è materia, la filosofia trascendentale insegna che anche la materia è spirito. Non si tratta dello spirito nel senso dello spiritualismo, che è anche una sostanza, un'entità autonoma (anche se di tipo immateriale), ma nel senso della nozione che ogni oggetto di tipo fisico o spirituale esiste per noi solo in quanto viene prodotto dalla mente nel suo processo vitale o, più precisamente, in quanto è una funzione della mente. Se ora la concezione materialistica del denaro ci appare sbagliata, la considerazione storica ci mostra, invece, che non si tratta di un errore accidentale, ma dell'espressione teorica adeguata di una condizione sociologica effettiva, che dovette essere vinta da forze reali prima che la sua corrispondente espressione teorica potesse venire superata dalle forze della teoria.

Interazione sociale e relazioni di scambio: le funzioni del denaro.

Vi è un altro contesto nel quale si manifesta il carattere sociologico del denaro. Il punto di partenza di ogni formazione sociale è soltanto l'interazione tra persona e persona. Per quanto le origini storiche della vita sociale, così

come erano effettivamente configurate, siano avvolte nelle tenebre, l'analisi genetica e sistematica di tale vita deve partire da questa relazione semplicissima e immediata, dalla quale vediamo ancor oggi scaturire innumerevoli nuove formazioni sociali. Lo sviluppo successivo sostituisce l'immediatezza delle forze interagenti con la creazione di formazioni superindividuali di ordine più elevato, che appaiono come portatrici autonome di quelle forze, e assorbono e mediano i rapporti reciproci degli individui tra di loro. Queste formazioni appaiono nelle configurazioni più svariate: nella realtà tangibile come nelle pure idee e nei prodotti della fantasia, nelle organizzazioni complesse come nelle rappresentazioni degli individui. Dalle necessità e dagli usi, come si sviluppano dapprima caso per caso nei rapporti dei membri del gruppo per poi consolidarsi, si formano le norme oggettive della tradizione, del diritto, della morale, come prodotti ideali della capacità umana di rappresentazione e di valutazione che infine la nostra mente colloca al di là del singolo volere e agire, come «forme pure» da esso svincolate. Così, nel corso di questo processo, la legge dello Stato s'incorpora nel ceto dei giudici e di tutta la gerarchia amministrativa; la forza unificante di un partito politico nel comitato direttivo e nella rappresentanza parlamentare; la coesione di un reggimento si trasferisce nella sua bandiera, quella di una congregazione mistica nel suo sacro *Grail*¹¹, ecc. Le interazioni tra gli elementi primari stessi, che producono l'unità sociale, vengono sostituite per il fatto che ogni singolo elemento entra in rapporto con un organo superiore o intermedio. Il denaro appartiene a questa categoria di funzioni sociali reificate. La funzione dello scambio, come interazione diretta tra individui, si cristallizza attraverso il denaro in una formazione a sé stante. Lo scambio dei prodotti del lavoro o di ciò che si possiede, da qualsiasi fonte provenga, è senza dubbio una delle forme più pure e più primitive di socializzazione umana, ma non nel senso che la «società» esista già in forma perfetta e quindi si addivenga allo scambio all'interno di essa; al contrario, lo scambio stesso è una delle funzioni che creano dalla semplice vicinanza degli individui un legame interno, appunto, la società. La società non è infatti un'unità assoluta che deve preesistere, affinché i singoli rapporti dei suoi membri (dominio, subordinazione, coesione, imitazione, divisione del lavoro, scambio, difesa e offesa comuni, comunità religiosa, formazione di partiti e molti altri) si possano formare col suo sostegno e nella sua cornice. La società non è che la sintesi o il termine generale per indicare l'insieme di questi rapporti di interazione particolari. Ognuno di questi singoli rapporti di interazione può venir meno senza intaccare l'esistenza della «società» — soltanto se, però, dopo la decadenza di un rapporto, ne rimane in funzione un numero sufficiente di altri. Se tutti cadessero, non ci sarebbe più società, così come l'unità vitale di un corpo

organico può continuare ad esistere, anche se cessa l'una o l'altra delle sue funzioni, cioè dei rapporti di interazione tra le sue parti, ma non lo può, se tutte cessano, perché la «vita» non è altro che la somma delle forze interagenti tra gli atemi di un corpo. È quindi un'espressione ambivalente dire che lo scambio produce socializzazione: è, piuttosto, socializzazione, uno di quei rapporti la cui presenza fa in modo che una somma di individui formi un gruppo sociale, mentre la «società» coincide con la somma di tali rapporti.

Gli inconvenienti e le inadeguatezze spesso rilevate nel baratto sono perfettamente confrontabili con quelle che si verificano nel caso di altre interazioni sociali nella misura in cui si collocano ancora nello stadio dell'immediatezza. Se tutte le misure governative devono venir discusse e approvate dalla totalità dei cittadini, se la difesa del gruppo verso l'esterno viene assicurata con forme di servizio militare primitivo da parte di ogni appartenente al gruppo; se la coesione e l'organizzazione dipendono ancora esclusivamente dall'autorità e dalla forza esercitate personalmente, se l'amministrazione della giustizia avviene ancora per mezzo del verdetto diretto pronunciato dalla comunità — se tutto ciò è necessario — la crescente estensione e complessità del gruppo produce tutti quegli inconvenienti, ostacoli e strozzature che inducono, da un lato, alla cessione di queste funzioni a particolari organi differenziati e, dall'altro, alla creazione di ideali e simboli di rappresentazione e di integrazione. La funzione dello scambio conduce in effetti a formazioni di entrambi i tipi: da un lato al ceto dei commercianti, dall'altro al denaro. Il commerciante è il portatore differenziato delle funzioni di scambio altrimenti esercitate direttamente dai produttori; al posto dei semplici rapporti di scambio tra questi subentra il rapporto singolo con ogni commerciante, così come il controllo diretto e la coesione dei membri del gruppo vengono sostituiti dal rapporto comune con gli organi di governo. Anticipando una conoscenza più precisa, si può dire che il denaro sta agli oggetti di scambio, come il commerciante sta ai soggetti che effettuano lo scambio. L'equivalenza tra gli oggetti di scambio non si realizza più direttamente e non nasconde più le proprie modificazioni, ma ogni oggetto entra in un rapporto di equivalenza e di scambio con il denaro. Come il commerciante è la funzione personificata dello scambio, così il denaro è la funzione personificata del venir scambiato. Il denaro è, come abbiamo visto precedentemente, il semplice rapporto reificato delle cose tra loro, così come si esprime nel loro movimento economico. Esso sta al di là delle singole cose, con le quali entra in rapporto come un regno organizzato con norme proprie, che altro non è se non l'oggettivazione dei movimenti di equivalenza e di scambio che originariamente si manifestavano tra quelle singole cose. Questa è, come detto, soltanto una constatazione preliminare, perché in fondo non sono le

cose, ma gli uomini, che compiono questi processi ed i rapporti tra le cose sono, in questo campo problematico, rapporti tra uomini. L'azione dello scambio tra individui è rappresentata dal denaro in forma concreta, indipendente e allo stesso tempo cristallizzata, così come il governo rappresenta la reciproca autoregolamentazione dei membri del gruppo, il *Palladium* o l'arca sacra la loro coesione e il ceto dei guerrieri la loro autodifesa. Tutti questi sono casi di un tipo più generale nel quale un tratto specifico viene isolato dai fenomeni, dalle sostanze o dagli eventi ai quali era legato, allo stesso modo che una qualità è legata alla sua sostanza e l'azione al suo soggetto. Tale tratto si veste quindi di un corpo proprio e il processo di astrazione si conclude quando esso si cristallizza in una formazione concreta. Al di fuori dello scambio il denaro ha la stessa importanza che hanno reggimenti e bandiere al di fuori dell'attacco e della difesa comuni, o i preti e le chiese al di fuori della comune religiosità. La doppia natura del denaro — l'essere cioè una sostanza molto concreta e apprezzata come tale, da un lato, e l'acquistare il proprio vero significato soltanto nella totale risoluzione nel movimento e nella funzione, dall'altro — si basa sulla ipostatizzazione e sull'incarnazione della funzione pura dello scambio tra gli uomini.

Gli sviluppi della sostanza del denaro portano il suo carattere sociologico ad un'espressione sempre più compiuta. I mezzi primitivi di scambio, come sale, bestiame, tabacco, grano, sono determinati nel loro uso dal puro interesse individuale, hanno un carattere solipsistico, vengono cioè consumati da una sola persona, senza che altre nutrano ancora qualche interesse in quel preciso momento. Il metallo prezioso, invece, indica un rapporto tra individui in virtù del suo significato ornamentale; i gioielli si mettono per gli altri. Essi rispondono ad un bisogno sociale ed i metalli preziosi, si prestano, grazie alla loro lucentezza, ad attirare gli sguardi. È per questo, che a certi tipi di ornamenti sono connesse determinate posizioni sociali; nella Francia medievale, ad esempio, era vietato portare gioielli d'oro a tutte le persone al di sotto di un certo rango. Il metallo prezioso si differenzia nettamente dai mezzi di scambio primitivi, per così dire centripeti, proprio per il significato che il gioiello ha nei processi psicologici che produce in altri, al di fuori di chi lo porta. Lo scambio, come fenomeno sociologico più puro, cioè come la forma più compiuta di interazione, trova il supporto materiale più adeguato nella sostanza di cui sono fatti i gioielli, che assume importanza per il possessore solo in via mediata, cioè nel rapporto con altri uomini.

Se questa incorporazione dell'azione di scambio in una particolare formazione si verifica sul piano tecnico, in modo tale che ogni oggetto, invece di venire direttamente scambiato con un altro, viene prima scambiato con questo, si pone la seguente domanda: qual è, visto da vicino, il comportamento

corrispondente degli uomini, che stanno dietro gli oggetti? — Il comportamento generale nei confronti del commerciante potrebbe venir qui utilizzato soltanto come analogia, per quanto esso rappresenti causa e effetto della transazione monetaria. Mi sembra chiaro che il fondamento e il supporto sociologico del rapporto tra gli oggetti e il denaro è il rapporto tra gli attori economici e il potere centrale che emette e garantisce la moneta. Il denaro svolge soltanto la funzione di istanza intermedia assoluta al di sopra di tutti i singoli prodotti, solo se l'atto di emissione lo eleva al di sopra della semplice caratteristica di quantità metallica — per non parlare di tipi di moneta più naturali. Qualsiasi astrazione del processo di scambio dai singoli scambi reali e dalla loro incorporazione in una specifica formazione oggettiva può verificarsi soltanto quando lo scambio è diventato qualcosa di diverso da un procedimento privato tra due individui, interamente riconducibile alle loro azioni e controazioni individuali. Esso diventa questo qualcosa d'altro e di ulteriore, quando il valore di scambio, attribuito da un contraente, non ha rilevanza diretta per l'altro, ma contiene semplicemente una pretesa di pagamento in altri valori definitivi — pretesa la cui realizzazione dipende dall'insieme della sfera economica o dal governo come suo rappresentante. Una terza istanza s'inserisce tra le due parti con la sostituzione delle transazioni in moneta al baratto: si tratta della società nel suo complesso che attribuisce al denaro un valore reale corrispondente. Il punto di svolta dell'interazione tra le due parti si sposta più lontano, si allontana dalla linea diretta di comunicazione tra di loro e si pone nel rapporto che ognuno, in quanto ha interessi monetari, ha con la comunità economica che accetta il denaro e documenta tale accettazione col fatto che l'emissione di moneta è affidata alla più alta istanza rappresentativa. Il nucleo di verità di questo enunciato si basa sulla teoria che l'insieme della moneta è soltanto una pretesa di pagamento rivolta alla società. Il denaro appare quindi come una tratta in cui non è indicato il nome del trattario, oppure dove l'emittente prende il posto del trattario. Chi ha criticato questa teoria, sostenendo che anche la moneta metallica comporta un credito e che il credito sta a prova di un impegno, mentre il pagamento in moneta metallica libera da ogni impegno, ha trascurato il fatto che ciò che è liberazione per il singolo può essere un'obbligazione per la comunità. La risoluzione di ogni impegno privato per mezzo del denaro significa appunto che la comunità nel suo complesso assume ora questa obbligazione nei confronti dell'avente diritto. L'obbligazione che nasce da una prestazione in natura può essere soddisfatta solo in due modi: o con una controprestazione diretta o creando una pretesa legittima ad una tale prestazione. Quest'ultimo modo è quello di cui dispone il possessore di denaro che, cedendolo a colui che ha fornito una prestazione, lo indirizza ad un

produttore ancora anonimo che, in base alla sua appartenenza ad una determinata comunità economica, s'incarica di eseguire la prestazione richiesta in cambio di questo denaro. La differenza tra moneta cartacea coperta e scoperta, in rapporto al carattere di credito del denaro, è in questo caso irrilevante. Si è sostenuto che soltanto la moneta non convertibile sia veramente moneta (*papier-monnaie*), mentre quella convertibile sia soltanto una promessa di pagamento (*montiate de papier*); d'altro lato si è ribadito a questo proposito che questa differenza non ha importanza per la transazione tra acquirente e venditore, perché in questa anche la moneta convertibile non funziona da promessa di pagamento, ma come pagamento definitivo, a differenza dell'assegno che è soltanto una promessa tra compratore e venditore. Tutta questa problematica non intacca il fondamento sociologico. In una prospettiva sociologica, non c'è dubbio che anche la moneta metallica è una promessa e che si distingue dall'assegno soltanto per l'ampiezza del gruppo che garantisce la sua riscossione. Il rapporto comune che il possessore di denaro e il venditore hanno nei confronti eli una determinata cerchia sociale, la pretesa del primo ad una prestazione nell'ambito di questa cerchia e la fiducia del secondo che questa pretesa verrà soddisfatta, costituisce la costellazione sociologica nella quale si compie la transazione monetaria in contrapposizione allo scambio in natura.

In effetti, nella moneta metallica, che si considera generalmente l'opposto assoluto della moneta di credito, sono insiti due presupposti del credito, legati insieme in modo singolare. Prima di tutto, l'esame della moneta dal punto di vista del suo contenuto metallico nelle transazioni quotidiane è fattibile solo in via eccezionale. Senza la fiducia del pubblico nell'autorità di emissione o in quelle persone che sono in grado di determinare il valore reale della moneta rispetto al suo valore nominale, non sono possibili transazioni in contanti. La iscrizione che si trova sulle monete di Malta: *non aes sed fides* — indica efficacemente l'elemento integrante della fiducia, senza il quale nella maggior parte dei casi anche una moneta di pieno valore non può esercitare la sua funzione. La varietà dei motivi, spesso contraddittori, che inducono l'accettazione di una moneta, mostra che l'elemento essenziale non consiste nella verificabilità oggettiva del suo valore; in certe parti dell'Africa, il tallero di Maria Teresa deve essere bianco e puro, in altre unto e sporco per essere accettato come autentico. In secondo luogo, deve esserci la fiducia che il denaro, che ora si accetta, possa venir speso in seguito con lo stesso valore. Anche in questo caso è indispensabile e decisivo *non aes sed fides* — la fiducia nella capacità della comunità economica di garantire che il valore ceduto dietro il valore intermedio ricevuto, la moneta, verrà sostituito senza perdita. Nessuno può utilizzare la moneta senza aprire un credito verso due parti;

soltanto questo doppio credito attribuisce un valore determinato ad una moneta sporca e forse addirittura irriconoscibile. Così, come la società si disintegrerebbe in assenza di fiducia tra gli uomini — sono pochissimi i rapporti che si fondano realmente su ciò che uno sa in modo verificabile dell'altro, pochissimi durerebbero oltre un certo tempo, se la fiducia non fosse così forte o talora anche più forte di verifiche logiche e anche oculari — così anche la circolazione monetaria verrebbe meno in assenza di fiducia. Questa fiducia presenta peraltro diverse angolature. L'affermazione, che ogni moneta è in effetti moneta di credito, dato che il suo valore si basa sulla fiducia del ricevente di ottenere una certa quantità di merce in cambio, non è del tutto convincente. Non soltanto l'economia monetaria, ma qualsiasi economia poggia su tale fiducia. Se il contadino non credesse che il suo campo quest'anno potrà dare gli stessi frutti degli anni passati, non lo seminerebbe; se il commerciante non credesse che il pubblico desidera la sua merce, non se la procurerebbe, e così via. Questo tipo di fiducia non è altro che una forma debole di sapere induttivo. Nel caso del credito, però, alla fiducia in qualcuno si aggiunge un ulteriore momento, difficile da descrivere, che trova espressione nella forma più pura nella fede religiosa. Quando si dice di credere in Dio, ciò non riflette soltanto una conoscenza incompleta di Dio, ma uno stato d'animo che non ha niente a che fare con tale conoscenza, poiché è nello stesso tempo qualcosa di meno e qualcosa di più. Il linguaggio contiene un'espressione molto acuta e profonda, quella di «credere in qualcuno», senza che si aggiunga e si pensi chiaramente ciò che si crede di questa persona. Essa esprime la sensazione che tra la nostra idea di questo essere e l'essere stesso esista sin da principio una relazione, un'unità, una certa consistenza dell'immagine che si ha di esso, una sicurezza e un'assenza di esitazione nell'affidare il proprio Io a questa concezione, che nasce certo da motivi riconoscibili, ma non consiste in essi. Anche il credito economico contiene in molti casi un elemento di questa fede metateo-retica e lo stesso si verifica nella fiducia che la comunità nel suo complesso ci garantirà controvalori concreti in cambio di segni simbolici coi quali abbiamo scambiato i prodotti del nostro lavoro. Questa è, come detto, in larga misura una semplice inferenza induttiva, ma contiene però un elemento ulteriore di natura socio-psicologica, simile alla fede religiosa. La sensazione di sicurezza personale data dal possesso del denaro è forse la forma e l'espressione più intensa e acuta della fiducia nell'organizzazione dello Stato e nell'ordine sociale. La soggettività di questo processo esprime ad un tempo la più elevata potenza di quella soggettività che crea in prima istanza il valore dei metalli preziosi: se questo è già dato come presupposto, risulta però praticamente efficace nella circolazione monetaria, in virtù di tale duplice elemento di fiducia. Si mostra anche in questo caso come lo sviluppo da

moneta-sostanza a moneta di credito sia meno radicale di ciò che appare, poiché la moneta di credito risulta dall'evoluzione, dall'emancipazione e dalla separazione dei momenti di credito che sono già presenti in maniera determinante nella moneta-sostanza.

Ampiezza e grado di concentrazione della cerchia economica in relazione al carattere sostanziale del denaro.

La garanzia che il denaro possa essere utilizzato in futuro, che costituisce l'elemento essenziale del rapporto tra le parti contraenti e il gruppo nel suo complesso, assume, tuttavia, una forma particolare. In astratto, tale garanzia non esiste neppure, dato che chi possiede del denaro non può costringere nessuno a fornirgli qualcosa in cambio di denaro, anche se si tratta di denaro indiscutibilmente «buono»; ciò si manifesta chiaramente nei casi di boicottaggio. Soltanto in caso di obbligazioni preesistenti, si può forzare una parte ad estinguere l'obbligazione, qualunque essa sia, in denaro; ma ciò non è concesso neppure in tutti gli ordinamenti giuridici. La possibilità che la pretesa insita nel denaro non venga soddisfatta, conferma il carattere di puro credito del denaro stesso; infatti, l'essenza del credito consiste nel fatto che la probabilità della sua realizzazione non sia mai uguale ad uno, per quanto si possa avvicinare a tale valore. Il singolo è in effetti libero di consegnare o non consegnare il suo prodotto o qualsiasi sua proprietà al possessore di denaro, mentre la collettività è obbligata nei suoi confronti. Questa distribuzione di libertà e vincoli, per quanto paradossale, è spesso utilizzata come categoria conoscitiva. Così, i sostenitori delle «norme statistiche» affermano che la società deve in base a leggi naturali produrre in determinate circostanze una certa quantità di delitti, rapine, nascite illecite; l'individuo non è per questo costretto ad un certo comportamento, ma è al contrario libero di agire moralmente o immoralmente; la norma statistica non determina che proprio questa persona particolare debba compiere tali determinate azioni, ma soltanto che la collettività alla quale appartiene debba produrne una misura determinata. Inoltre, vi è chi sostiene che la società o la specie nel suo complesso ha un ruolo determinato nel progetto divino, nello sviluppo dell'essere teso a mete trascendentali; i singoli portatori di tale ruolo sono irrilevanti, essi hanno la libertà di dividersi tra loro il compito complessivo e il singolo può invece anche astenersene senza che la prestazione globale venga così compromessa. Si pone infine in risalto come le azioni di un gruppo siano sempre senza esitazioni determinate, come una legge naturale, dai suoi interessi, come le masse di materia dalla legge di gravità; l'individuo, invece, è confuso da teorie e conflitti, egli si trova tra innumerevoli possibilità, tra cui

può scegliere in modo giusto o sbagliato, a differenza delle azioni collettive prive di qualsiasi libertà, perché guidate da istinti e finalità determinate. Non si vuole analizzare in questa sede quanto ci sia di giusto o di sbagliato in queste opinioni, ma si vuole soltanto sottolineare come questo schema valga generalmente come rapporto tra collettività e individuo: la prima è vista come governata dalla necessità, il secondo è invece libero; la dipendenza dell'una è mitigata dalla libertà dell'altro, la libertà di questo è limitata dalla dipendenza dell'altro e posta al servizio di un esito collettivo. La garanzia che il denaro potrà venire utilizzato anche in un tempo successivo, garanzia che chi governa o chi rappresenta la collettività si accolla con la coniazione del metallo o l'emissione di carta-moneta, è l'assunzione dell'altissima probabilità che il singolo accetti la moneta, malgrado la sua libertà di rifiutarla.

Queste circostanze conducono alla conclusione che quanto più ampia è la cerchia in cui vale una moneta tanto maggiore sarà la sua valutazione. All'interno di un gruppo limitato a livello locale può circolare una moneta di poco valore. Ciò valeva già negli stadi più primitivi: nel Darfur¹² circolano all'interno di ogni distretto mezzi di scambio locali: zappe, tabacco, balle di cotone, ecc.; la moneta più pregiata è però comune a tutti: stoffa per abiti, bovini, schiavi. Può persino capitare che la moneta cartacea di uno Stato sia limitata ad una provincia: in Turchia si distribuirono nel 1853 banconote che valevano soltanto a Costantinopoli. Piccole società strettamente legate tra di loro decidono talvolta di riconoscere come moneta un simbolo qualsiasi, compresa la pedina da gioco. L'estensione dei rapporti commerciali, tuttavia, richiede una moneta dotata di valore elevato se non altro per il fatto che i trasferimenti di moneta per percorsi lunghi richiedono la concentrazione del suo valore in una dimensione possibilmente minima, cosicché gli imperi storici, come gli Stati commerciali con traffici molto estesi, sono stati costretti ad adottare un tipo di moneta dotata di valore sostanziale relativamente elevato. I casi contrari confermano la regola. Il vantaggio principale dei privilegi monetari medievali consisteva nella possibilità del signore, a cui era attribuito tale privilegio, di coniare in qualsiasi momento nuova moneta, richiedendo la conversione di tutte le forme precedenti o straniere di moneta che entravano nel suo territorio per via commerciale; egli approfittava così, in caso di deprezzamento della sua moneta, della differenza tra questa e quella, migliore, convertita. Questo vantaggio era possibile, però, soltanto se il territorio del signore era relativamente esteso. Il privilegio monetario non era vantaggioso nel caso di territori piccoli, perché il mercato era troppo limitato. Se il profitto tratto dal deprezzamento della moneta non fosse stato legato ad una certa ampiezza del territorio, data l'indescrivibile leggerezza con cui si attribuiva il diritto di coniazione ad ogni convento e ad ogni borgo, il caos

monetario in Germania sarebbe risultato ancora peggiore. Proprio perché la struttura socio-economica di un'area più ampia richiede una moneta buona, il vantaggio ricavabile dal corso forzoso di una moneta cattiva risulta notevole. Ciò è dimostrato positivamente dal fatto che l'espansione dei traffici in Europa nel xiv secolo determinò l'introduzione della ghinea come unità generale del sistema monetario e la sostituzione della moneta aurea a quella d'argento. Scellini e *Pfenninge* erano monete divisionali che ogni piccolo territorio e città poteva coniare per la sua circolazione interna e con il valore che voleva. L'attribuzione del diritto di conio nel Medioevo comprendeva dapprima soltanto monete d'argento; il diritto di conio di monete d'oro era dato con particolari permessi e soltanto all'amministrazione di territori di una certa estensione. È molto significativo a questo proposito che l'ultimo residuo della dominazione imperiale di Roma che rimase alla corte bizantina — fino al vi secolo — fu il diritto esclusivo di coniare monete auree. Questa relazione viene inoltre confermata dall'esempio seguente. Tra i casi ricordati di limitazione della circolazione di moneta cartacea ad una particolare regione all'interno dello Stato emittente bisogna ricordare che in Francia esistevano banconote che valevano dappertutto ad eccezione delle città portuali, quindi non nei punti di traffico più esteso. Quando la cerchia si allarga, è necessario in linea generale fare in modo che la moneta sia accettata e desiderata dagli stranieri e dai paesi coi quali si intrattengono relazioni. L'estensione dell'area economica va di pari passo — *ceteris paribus* — con la riduzione dei contatti diretti: la conoscenza reciproca delle condizioni risulta più incompleta, la fiducia più limitata e più incerta la possibilità che le proprie richieste vengano soddisfatte. Nessuno consegna della merce se la moneta con cui viene pagato è utilizzabile con sicurezza soltanto nella cerchia economica dell'acquirente, mentre è di dubbio valore in altre aree. Il venditore pretenderà di esser pagato in una moneta che abbia di per sé un valore, che sia cioè accettata ovunque. L'aumento del valore sostanziale della moneta significa l'allargarsi della cerchia dei soggetti in cui è garantita la sua generale accettazione, mentre in una cerchia più ristretta il suo ulteriore utilizzo può essere determinato da garanzie e legami sociali, legali e personali di natura particolare. Premesso che il possibile utilizzo futuro della moneta è il motivo della sua accettazione, il suo valore sostanziale rappresenta allora una specie di pegno, il cui valore può scendere fino a zero, se l'utilizzo è assicurato da altri mezzi, ma che deve invece salire quanto maggiore è il rischio. Tuttavia, l'espansione delle relazioni economiche fa sì che l'area sempre più estesa dell'economia, fino a diventare internazionale, contenga gli stessi tratti che originariamente caratterizzavano soltanto gruppi chiusi: le condizioni economiche e legali superano la separazione spaziale in modo sempre più completo ed operano anche su grandi

distanze in modo così sicuro, esatto e calcolabile, come prima avveniva soltanto a livello locale. Tale pegno, il valore intrinseco della moneta cioè, può diminuire nella misura in cui ciò si verifica. L'opinione dei sostenitori del bimetallismo, che esso sarebbe possibile soltanto su scala internazionale, è coerente con questa considerazione. Per quanto possiamo essere ancora lontani da una condizione di completa compattezza e affidabilità dei rapporti — sia all'interno delle singole nazioni che tra le nazioni stesse — lo sviluppo procede senza dubbio in questa direzione. L'associazione e l'unificazione sempre più stretta di aree sempre più estese, mediante leggi, usanze e interessi, è il fondamento della riduzione crescente del valore sostanziale e intrinseco della moneta e della sua sostituzione col valore funzionale.

È significativo il fatto che proprio l'ampiezza dell'estensione territoriale dei rapporti commerciali, che, come rilevato precedentemente, contribuì a rafforzare il valore sostanziale dei mezzi di scambio, porta nella cultura moderna alla sua totale eliminazione, mediante la compensazione interlocale e internazionale assicurata dalle partite di giro e dalla cambiale. Questa forma predomina anche nello sviluppo all'interno di singoli settori di utilizzazione del denaro. La prestazione fiscale, ad esempio, viene oggi prevalentemente determinata dal reddito e non dalla proprietà. Un ricco banchiere, che ha lavorato negli ultimi anni in perdita, è in Prussia esente da tasse, ad eccezione della modesta tassa patrimoniale introdotta ultimamente. Non la proprietà del denaro, ma i frutti che produce, il denaro che nasce dal denaro, stabiliscono i doveri e, nella misura in cui i diritti di voto dipendono dalla capacità fiscale, anche i diritti nei confronti della collettività. La direzione generale dello sviluppo del denaro è bene illustrata dal ruolo del capitale monetario nell'antica Roma. Ottenuto in maniera improduttiva — attraverso guerre, tributi, operazioni di cambio — non era dato in prestito a fini produttivi, ma di consumo. Gli interessi non erano evidentemente considerati frutti naturali del capitale e da ciò dipendeva la natura oscura e non organica del rapporto tra i due, che si manifestava nelle difficoltà di definire l'interesse fino all'epoca cristiana avanzata, rapporto che fu regolato e organizzato concretamente solo quando si affermò il concetto, e la realtà, del capitale produttivo. Questa condizione rappresenta l'estremo opposto della condizione attuale, dove il capitale non è rilevante per quello che è di per sé, come possesso, ma per quello che produce: lo sviluppo ha trasformato il capitale da elemento statico, intrinsecamente ostile alla produzione, in una funzione vitale nella e per la produzione.

La garanzia, che costituisce il nerbo vitale della moneta, diventa tanto meno vincolante, quanto più l'istituzione oggettiva che rappresenta la collettività, rappresenta di fatto soltanto sezioni limitate o interessi parziali

della stessa. Così, anche una banca privata è, ad esempio, un'entità sovrapersonale, relativamente oggettiva che si inserisce negli scambi tra interessi individuali. Questo carattere sociologico le permette di emettere moneta, se però il controllo statale non opera nel senso di trasferire la garanzia sull'autorità monetaria centrale, i limiti dell'area economica nella quale essa opera appariranno immediatamente nel carattere imperfetto di moneta delle sue banconote. Gli inconvenienti che si verificano nel sistema monetario nord-americano derivano in parte dall'opinione che la moneta metallica sia affare di Stato, mentre la produzione di carta-moneta possa invece essere attribuita alle banche private e lo Stato non se ne debba immischiare. Questa opinione non tiene nel debito conto la pura relatività della differenza tra moneta metallica e moneta cartacea, il fatto cioè che entrambe, nei limiti in cui sono moneta, consistono esclusivamente nel dare sostanza alla funzione di scambio mediante un comune rapporto delle parti interessate nei confronti di un'istituzione oggettiva e che la moneta esercita la sua funzione, cioè può rappresentare i valori immediati, soltanto nella misura in cui l'autorità di emissione rappresenta ed esprime effettivamente gli interessi di una determinata area. Potenti signori locali cercano talvolta, proprio per questa ragione, di ottenere che la moneta da loro emessa appaia perlomeno come appartenente ad una formazione più ampia. Molti secoli dopo la morte di Filippo e di Alessandro si coniavano nei luoghi più svariati monete con i loro nomi e sigilli, che risultavano formalmente monete reali, mentre erano di fatto monete di singole città. La tendenza progressiva mira in realtà all'espansione e quindi alla centralizzazione degli organi e dei poteri che garantiscono il valore delle monete. È significativo per illustrare questa tendenza il fatto che i buoni del tesoro, emessi dagli Stati prima del xvm secolo, si basassero generalmente su singole entrate della corona e che fossero autorizzati di questa. Gli *exchequer bills* inglesi del xvm secolo furono i primi buoni del tesoro rimborsabili sul complesso delle entrate statali; non vi erano condizioni particolari, da valutare singolarmente, che li garantissero, ma si fondavano esclusivamente sulla fiducia generalizzata nella solvibilità dello Stato. Si manifesta qui la generale tendenza alla centralizzazione dell'era moderna che non contrasta affatto con la contemporanea tendenza all'individualizzazione; entrambi sono aspetti di un unico processo di differenziazione, di una nuova concezione della personalità, ora rivolta alla società, nel suo complesso, ora rivolta allo stesso soggetto. Lo sviluppo elimina dall'essenza del denaro tutti gli elementi individualistici e singolari, appoggiandosi sulle forze centralizzatrici delle cerchie sociali più ampie. La forma patrimoniale astratta del denaro inserisce in questo sviluppo sia il credito personale che quello dello Stato. I principi godevano in generale nel xv secolo e ancora agli inizi del xvi secolo di

scarso credito personale; non si guardava tanto alla loro solvibilità personale, quanto al valore delle ipoteche e dei pegni che davano in garanzia. Il credito personale si basa sulla assunzione che, anche quando cambia la composizione del patrimonio del debitore, il valore del suo patrimonio costituisca sempre una garanzia adeguata del debito contratto. Soltanto la determinazione del valore del patrimonio di una persona, cioè la sua espressione in denaro, consente a questa di disporre di un credito permanente che, in caso contrario, deve dipendere dalla mutevole composizione del patrimonio. Il fatto che ancora nel xvm secolo la maggior parte dei debiti venisse espressa in somme determinate di specifiche specie monetarie, sembra debba essere considerato uno stadio di transizione alla situazione odierna. Non era quindi ancora diventato del tutto operativo il concetto di valore astratto, staccato da ogni forma particolare, non più garantito da qualche bene concretamente determinato, ma soltanto dallo Stato o da una singola persona.

La transizione verso il carattere funzionale del denaro.

Il fatto decisivo, tuttavia, è che l'importanza del metallo in campo monetario regredisce sempre di più, mentre il suo valore funzionale risulta sempre più garantito dall'organizzazione della collettività. Il metallo, infatti, è originariamente sempre oggetto di proprietà privata e interessi e forze pubbliche non possono quindi mai dominarlo in modo assoluto. Si può dire che il denaro diventi sempre più un'istituzione pubblica nel vero senso della parola; esso consiste sempre di più in ciò che di esso fanno, mediante processi di legittimazione, il potere pubblico, le istituzioni pubbliche e le forme di circolazione e di garanzia sostenute dalla collettività. È quindi significativo il fatto che, in epoche più remote, il denaro non possa fondarsi esclusivamente sulla sua funzione astratta; le transazioni monetarie si fondavano, infatti, su imprese specifiche, o su procedimenti tecnici di conio delle monete o sul commercio dei metalli preziosi. A Vienna, all'inizio del xm secolo erano i tintori fiamminghi a svolgere regolari attività di cambio, e lo stesso facevano gli orafi in Inghilterra e, in parte, anche in Germania. Il cambio delle monete, in cui consistevano nel Medioevo prevalentemente le transazioni monetarie (dato che in ogni luogo si poteva generalmente pagare soltanto in moneta locale), era originariamente privilegio della zecca stessa, dei *Munzer Hausgenossen*¹³. Soltanto più tardi, con la conquista del diritto di batter moneta da parte delle città, le attività di cambio e il commercio di metalli preziosi si separarono dalla zecca. La funzione della moneta è quindi in un primo tempo legata da una specie di unione personale con il materiale di cui è fatta; ma, dal momento in cui viene garantita dall'autorità pubblica, si separa dai rapporti ad

essa connessi, le attività di cambio e il commercio del metallo sono accessibili a tutti e cioè proprio nella misura in cui la sua funzione monetaria viene garantita dalla collettività. La crescente spersonalizzazione del denaro, la sua relazione sempre più stretta con la cerchia sociale centralizzata più ampia, è in chiaro ed efficace rapporto con la accentuazione di quelle sue funzioni che sono indipendenti rispetto al valore metallico. Il valore del denaro si basa sulla garanzia fornita dal potere politico centrale che gradualmente sostituisce la garanzia immediata costituita dal contenuto metallico. Si presenta a questo punto un'analogia con un aspetto poco considerato della percezione del valore. Quando il valore di un oggetto consiste nella sua capacità di procurarcene un altro, il suo valore è determinato da due coefficienti: il valore intrinseco di ciò che ci procura e il grado di sicurezza di ottenere l'altro bene; la diminuzione di un coefficiente può fino ad un certo limite mantenere inalterato il valore complessivo, se corrisponde ad un aumento dell'altro. Ad esempio, la rilevanza di una conoscenza è per noi uguale al prodotto tra la sua affidabilità e l'importanza del suo contenuto. Nelle scienze naturali prevale generalmente il primo coefficiente, nelle scienze dello spirito il secondo, in modo tale che risulta possibile in linea di principio stabilire un'uguaglianza del loro valore complessivo; soltanto quando, seguendo Aristotele, non vi è dubbio sulla affidabilità del sapere, il suo valore dipende esclusivamente dal valore del suo oggetto. Il valore del biglietto di una lotteria è il prodotto tra la probabilità della sua estrazione e l'ammontare dell'eventuale vincita, il valore di un qualsiasi commercio è uguale al prodotto tra la probabilità di raggiungere lo scopo e l'importanza di tale scopo, il valore di un titolo di credito risulta composto dalla probabilità di conservare il capitale e dallo ammontare del tasso di interesse. Il denaro non si comporta esattamente nello stesso modo, poiché all'incremento della sua affidabilità non corrisponde una diminuzione del valore degli oggetti che ci permette di ottenere; ma l'analogia rimane valida nella misura in cui la crescente sicurezza della sua utilizzabilità consente all'altro coefficiente di valore, il valore intrinseco della moneta, di ridursi indefinitamente senza alterare il valore complessivo. D'altro lato, le cause così come gli effetti della posizione sociologica del denaro creano una situazione nella quale i rapporti tra il potere centrale del gruppo ed i suoi singoli elementi diventano più frequenti, più intensi e più stretti perché ora anche i rapporti di questi elementi tra di loro vengono incanalati attraverso la mediazione del potere centrale. Già i Carolingi avevano chiaramente tentato di sostituire allo scambio naturale o di animali l'economia monetaria. Essi decretano spesso che le monete non possono venire rifiutate e puniscono duramente chi non le accetta. Il diritto di batter moneta era esclusivamente privilegio del re e l'imposizione di transazioni monetarie significava

l'estensione del potere reale, ove prima sussistevano soltanto forme di transazione puramente private e personali. Analogamente, le monete d'oro e d'argento romane venivano coniate, dopo Augusto, esclusivamente in nome e su ordine dell'imperatore, mentre il diritto di emettere monete di piccolo taglio rimase da un lato al Senato, dall'altro alle autorità locali. È solo una generalizzazione di questo rapporto il fatto che grandi principi hanno anche creato giganteschi sistemi monetari: Dario I, Alessandro Magno, Augusto, Diocleziano, fino a Napoleone I. La tecnica, che sostiene un grande potere sociale in tempi di economia naturale, lo induce all'autosufficienza, alla creazione di uno Stato nello Stato, come accadde, ad esempio, nel caso dei grandi proprietari terrieri dal tempo dei Merovingi in poi, mentre formazioni di potere corrispondenti in una economia monetaria si sono formate e si sono mantenute in stretto collegamento con l'organizzazione dello Stato. Lo Stato centralizzato moderno si è rafforzato anche grazie all'immenso sviluppo dell'economia monetaria indotto dalla scoperta nell'era moderna dei giacimenti di metalli preziosi americani. L'autosufficienza delle condizioni feudali fu distrutta dall'introduzione nel commercio della moneta e dal fatto che questa implica un potere centrale ed estende i rapporti dei contraenti al di là dell'uso stesso della moneta, col risultato che il potere della moneta di legare sempre più strettamente gli individui alla corona è stato considerato come il significato più profondo del sistema mercantile. D'altro lato, una delle cause fondamentali della disgregazione dell'Impero germanico è da ricercarsi nel fatto che gli imperatori tedeschi si lasciarono sottrarre dai principati territoriali questo strumento di centralizzazione, mentre i re francesi e inglesi nel xm e xiv secolo fondarono l'unità dei loro regni sulla spinta di questa tendenza verso l'economia monetaria. Quando l'Impero russo era già stato unificato, Ivan III assegnò la sovranità su parti del territorio ai suoi figli più giovani, ma mantenne al potere centrale *il diritto di batter moneta* e i gradi più elevati dell'amministrazione della giustizia. La sfera diffusa dei rapporti commerciali di un paese, che si estende al di là dei suoi confini politici, acquista una estensione e una consistenza enormi quando la moneta nazionale viene ovunque riconosciuta grazie alla sua solidità, unificando così tutti i punti di questa sfera con il paese d'origine. Ad esempio, il fatto che il *sovereign*¹⁴ inglese circolasse in Portogallo e Brasile diede grande prestigio al commercio inglese e mantenne molto stretti i rapporti commerciali con questi paesi. In Germania, invece, subito dopo la fine dell'epoca carolingia, il re concesse il diritto di batter moneta a singole persone e conventi, riservandosi soltanto la determinazione del titolo, del contenuto e della forma delle monete. Ma già prima del xn secolo coloro che avevano ottenuto il diritto di batter moneta poterono anche determinare arbitrariamente il titolo e la forma del conio e

ricavarne il profitto che volevano. Così, la separazione del potere di batter moneta dal potere centrale va di pari passo con il deprezzamento della moneta stessa; la funzione della moneta, in quanto tale, declina quanto meno essa è garantita dalla più vasta cerchia sociologica o dai suoi organi centrali. La reversibilità di questo nesso ne conferma la validità: il deprezzamento della moneta contribuì alla dissoluzione e alla decadenza della cerchia più ampia, dalla cui unità essa dipendeva. In questi fenomeni ha agito probabilmente in qualche modo anche un rapporto puramente formale e simbolico. Una delle caratteristiche fondamentali dell'oro e dell'argento consiste nella loro relativa indistruttibilità, cosicché la loro quantità totale resta per lunghi periodi quasi costante, perché ogni nuova quantità estratta risulta minima in rapporto a quella già esistente. Mentre la maggior parte degli oggetti viene consumata, scompare nel moto perpetuo e viene sostituita, la moneta non è intaccata da questo movimento delle cose individuali in virtù della sua durata quasi illimitata. Essa si eleva così al di sopra delle cose, come l'unità oggettiva del gruppo si eleva sulla fluttuazione delle persone che lo compongono. La forma di vita caratteristica di quelle funzioni astratte del gruppo che sono diventate concrete, consiste appunto nel fatto che si collocano al di là delle singole realizzazioni di queste funzioni. Sono formazioni stabili nel flusso effimero delle manifestazioni individuali che vengono in esse assorbite, formate e poi di nuovo rilasciate. In ciò consiste l'immortalità del re, al di là della sua casuale personalità, dei suoi singoli atti, dei destini mutevoli del suo gruppo. La relativa eternità della moneta, che porta la sua effigie, ne è in un certo senso il simbolo e la prova. Furono gli affari condotti con i principi a creare per la prima volta nel xvi secolo la forma pura di negozio finanziario in grande stile; il rapporto che si instaurava con i principi fece apparire il commercio di merci, fino a quel tempo connesso al traffico in denaro, come qualcosa di plebeo, rispetto al quale il mercante di denaro, cioè il banchiere, assumeva quasi una dignità reale. L'odio dei socialisti per la finanza non è forse soltanto diretto contro il dominio, ad essa connesso in una economia privata, dei capitalisti sui lavoratori, ma dipende anche dai loro istinti antimonarchici; infatti, anche se l'oggettivazione della collettività, che il denaro presuppone, non deve assumere necessariamente la forma monarchica, sta di fatto che nella storia più recente è stata proprio questa forma a contribuire maggiormente all'intervento del potere centrale nelle funzioni economiche della collettività. Inoltre, la stabilità della residenza dei principi, che contribuì in così larga misura alla centralizzazione, è possibile solo in presenza di forme di tassazione monetaria; alla tassazione in beni naturali non trasportabili corrisponde la migrazione della corte che consuma le tasse in natura lungo il percorso. In questo senso, la politica fiscale moderna mira in molti casi a lasciare ai comuni l'imposizione

sui beni reali, riservando allo stato l'imposizione sul reddito. La pretesa fiscale del potere centrale colpisce nel puro reddito monetario del singolo, proprio quel tipo particolare di proprietà con cui ha sino dall'inizio il rapporto più stretto. La formazione di una burocrazia pubblica, strettamente connessa ad un'economia monetaria, è soltanto un sintomo di questa tendenza alla centralizzazione. L'amministrazione feudale è necessariamente decentrata; la proprietà terriera del vassallo, dispersa in regioni lontane, allontana i suoi interessi dal centro, mentre la retribuzione in denaro del funzionario lo pone in continuo rapporto con l'autorità centrale e ribadisce la sua dipendenza da questa. La Sublime Porta¹⁵ fu costretta ancora all'inizio del XIX secolo, a causa del costante deprezzamento della moneta, a coniare moneta di peso doppio per i funzionari e gli ufficiali, perché proprio nei confronti dei funzionari statali era necessario disporre di denaro dotato di valore effettivo. L'enorme espansione e articolazione della burocrazia pubblica fu possibile soltanto con l'economia monetaria; questo fenomeno però non è altro che uno dei sintomi del rapporto che si instaura tra la moneta e la oggettivizzazione della coesione di gruppo, da una parte, e una particolare istituzione centrale, dall'altra. Presso i Greci questo rapporto era originariamente sostenuto non dall'unità statale, ma dall'unità religiosa. La moneta ellenica era in origine di natura sacrale, emanazione anch'essa del ceto sacerdotale come tutti gli altri strumenti di misura universalmente validi di peso, di lunghezza e di tempo. Questo ceto sacerdotale rappresentava nello stesso tempo l'unità federativa delle varie regioni; le leghe più antiche si fondavano infatti su base religiosa, che era talora l'unico elemento unificante di territori relativamente estesi. I luoghi sacri avevano un significato non particolaristico e centralizzante, e ciò si esprimeva nella moneta che portava impresso il simbolo della divinità comune. L'unità sociale di carattere religioso, cristallizzata nel tempio, veniva resa di nuovo fluida attraverso il denaro che questo emetteva e a cui dava così un fondamento ed una funzione che andava ben oltre il contenuto metallico del singolo pezzo di moneta. La crescente importanza della funzione monetaria, che sostiene e a sua volta è sostenuta da queste costellazioni sociologiche, si realizza a spese della sostanza monetaria. Qualche esempio e considerazione possono chiarire questo processo. Tra gli innumerevoli servizi forniti dal denaro ricorderò qui soltanto l'agevolazione del commercio, la stabilità del metro di misura dei valori, la mobilitazione e la accelerazione della loro circolazione, e la loro condensazione in una forma il più possibile compatta.

Vorrei rilevare, in primo luogo, che proprio il deterioramento della moneta, e il conseguente impoverimento delle masse, prodotto dalla politica dei principi, che ho ricordato precedentemente, mette in risalto in maniera molto netta il valore funzionale della moneta rispetto al suo valore metallico. Ciò che

spingeva i sudditi ad accettare la moneta peggiore dando in cambio quella migliore era il fatto che la prima soddisfaceva la funzione del denaro come mezzo di scambio. I signori che battevano moneta lucravano un equivalente sproporzionalmente elevato, in virtù del valore funzionale della moneta per il quale i sudditi dovevano accettare la sostituzione della moneta, sacrificando cioè il suo valore metallico. Ma questo non è altro che espressione del fenomeno molto generale (che appare qui in forma accentuata), in base al quale il denaro, che in virtù della sua forma serve in generale al commercio meglio di qualsiasi altro mezzo, non è superiore soltanto se il suo contenuto intrinseco è uguale, in quanto può trascendere il significato del materiale di cui è fatto, come risulta dal caso seguente. Quando nel 1621 il valore del tallero imperiale salì da 48 a 54 scellini a causa dello svilimento monetario nella Germania settentrionale, le autorità dell'Hollstein, della Pomerania, di Lubeca, di Amburgo e di altre regioni emanarono un decreto monetario comune in base al quale, da un certo giorno in poi, il tallero doveva valere soltanto 40 scellini. Malgrado ciò fosse giudicato e accettato generalmente come giusto e salutare, il tallero fu quotato ancora a lungo 48 scellini perché ciò risultava più facile nelle divisioni e nei conteggi. Lo stesso succede, anche se ad uno stadio ben più elevato e complesso, quando le borse quotano i titoli emessi in due tagli diversi (anche se il valore di ogni quota è il medesimo), attribuendo a quello più piccolo un prezzo più elevato perché più ricercato e più utile alla circolazione. Di più, un comitato per le questioni monetarie delle colonie americane dichiarò nel 1749 che i paesi con economia sottosviluppata, che consumano di più di quello che producono, devono sempre avere una moneta di minor pregio di quella dei loro più ricchi vicini, perché altrimenti la loro moneta scorrerebbe irrimediabilmente verso questi ultimi. Questo caso non è altro che una manifestazione estrema del fenomeno ricordato precedentemente, e cioè che il fatto di facilitare i conteggi e le compensazioni attribuisce ad una determinata forma monetaria un valore intenzionalmente maggiore di quello oggettivamente valido. L'utilità funzionale del denaro oltrepassa in questo caso il suo valore sostanziale fino a capovolgerne il significato. Esempi di questa inversione tra valore metallico e valore funzionale sono tutti i casi in cui la moneta spicciola di poco valore mantiene un prezzo incredibilmente elevato rispetto al metallo prezioso. Ciò accade talora, ad esempio, in distretti ricchi di miniere aurifere, dove le ricchezze acquisite stimolano il commercio, ma manca la moneta spicciola per le piccole transazioni quotidiane. Si era così diffuso alla fine del xv secolo tra i cercatori d'oro in Brasile un tale bisogno di moneta spicciola, che la situazione fu sfruttata dal re del Portogallo il quale fornì monete d'argento dietro elevatissime quantità d'oro. Più tardi si è verificato sia in California che in

Australia che i cercatori d'oro pagassero per ottenere moneta spicciola da due a sedici volte il suo valore metallico in oro. Le forme più estreme di questo fenomeno si sono manifestate nel sistema monetario che esisteva fino a poco tempo fa in Turchia e che ora — si dice — sarà oggetto di riforma. Non esistono né monete di nichel né di rame, ma come moneta spicciola vengono usate monete in lega d'argento assai povera *altiliks*, *besch-likes* e *metalliques*, disponibili tutte tre in quantità insufficiente alla circolazione. La conseguenza è stata che queste monete, il cui valore nominale fu dimezzato dal governo stesso nel 1880, hanno invece mantenuto il loro valore e vengono scambiate regolarmente con l'oro; i *tmetalliques*, ad esempio, vengono considerate le peggiori monete in circolazione, sono talora cambiate sopra la pari rispetto all'oro! Ciò è estremamente significativo: la moneta più piccola è la più importante per la circolazione e viene valutata unicamente in base a questa sua funzione — ed è anche per questo che le monete più piccole sono sempre le prime il cui contenuto metallico viene abbassato. Il prezzo dei *tmetalliques* illustra il paradosso che una moneta può essere più preziosa meno valore essa ha, perché proprio la sua mancanza di valore sostanziale la rende idonea per certi usi funzionali che possono elevare quasi illimitatamente il suo valore.

Il riconoscimento della effettiva e crescente importanza funzionale del denaro ha giustificato le critiche nei confronti dell'argento come base monetaria; ciò che si richiede alla moneta è innanzitutto comodità e praticità. Si può conservare un cibo, anche se il suo uso comporta molti disturbi, se è nutriente e saporito, o un indumento scomodo, se è bello o caldo. Ma una moneta scomoda è come un cibo non commestibile o un vestito non indossabile. Lo scopo principale del denaro è infatti la comodità nello scambio dei beni. La differenza con gli altri beni cui addotti a confronto consiste nel fatto che la moneta ha e deve avere meno qualità secondarie, oltre a quella principale, di altri beni. Essa è un'astrazione assoluta al di sopra di tutti i beni concreti e risulta quindi appesantita e deviata da ogni qualità estranea alla sua pura destinazione.

Che l'aumento o la diminuzione di una funzione del denaro possa aumentare o diminuire il suo valore indipendentemente dal suo valore sostanziale, vale anche quando il suo valore viene apprezzato in quanto persistente, cioè quando risulta strettamente legato al suo valore sostanziale. Gli imperatori romani avevano, come abbiamo accennato precedentemente, il diritto esclusivo di coniare monete d'oro e d'argento, mentre quelle di rame, cioè la moneta spicciola, veniva coniata dal Senato e, in Oriente, dalle città. Ciò costituiva originariamente una garanzia contro la possibilità che l'imperatore inondasse il paese di moneta spicciola priva di valore sostanziale. Ma l'unica conseguenza fu che gli imperatori continuarono a svilire le monete

d'argento, il che era loro concesso, e da ciò partì il processo inarrestabile di decadenza del sistema monetario romano. Si produsse così un singolare ribaltamento dei rapporti di valore: l'argento s'abbassò a moneta corrente a causa del peggioramento del conio, mentre il rame, il cui valore si era mantenuto alquanto invariato, acquistò in maggior misura il carattere di misura del valore. La proprietà di mantenere il proprio valore è quindi in grado, a seconda che questa proprietà sia presente in misura maggiore o minore, di sovvertire radicalmente le caratteristiche che originariamente hanno attribuito ai metalli il ruolo di sostegno del valore della moneta. È stato rilevato recentemente, in riferimento alla maggior importanza del valore della stabilità rispetto al valore sostanziale, come il passaggio da una moneta cartacea ad un sistema aureo non comporti necessariamente la ripresa dei pagamenti in oro contante. In un paese come l'Austria, ad esempio, dove le banconote hanno parità in argento, il puro passaggio all'oro come moneta di conto, garantirebbe il vantaggio determinante del sistema aureo, e cioè la stabilizzazione del valore monetario; la funzione della sostanza, che è quella che veramente conta, sarebbe così realizzata senza la sostanza stessa. Ultimamente l'interesse alla stabilità del valore della moneta ha portato alla proposta di eliminare persino la copertura metallica delle banconote. Nella misura in cui tale copertura esiste, infatti, si viene a creare un sistema comune dei diversi paesi che sottomette la circolazione interna di ogni paese a tutte le fluttuazioni dei destini politici ed economici degli altri. Una moneta cartacea scoperta non garantisce soltanto, grazie alla impossibilità di essere esportata, il vantaggio di restare nel paese disponibile per qualsiasi tipo di attività all'interno, ma assicura anche una completa stabilità in termini di valore. Per quanto questa teoria sia criticabile, il solo fatto che sia possibile concepirla dimostra il distacco a livello psicologico del concetto di moneta da quello di sostanza e il suo crescente adeguamento ad una concezione che sottolinea i suoi servizi funzionali. Inoltre, ogni funzione del denaro di questo tipo è evidentemente sottoposta alle condizioni che presiedono al generale processo di risoluzione del denaro in funzioni; in ogni momento dato, tali condizioni si realizzano solo parzialmente, in quanto i concetti che le individuano indicano una meta finale dello sviluppo che si colloca all'infinito. Il fatto che i valori che >misura e i cui reciproci rapporti essa deve esprimere, sono qualcosa di meramente psicologico, rende impossibile una misurazione che abbia i caratteri di stabilità delle misure dello spazio e del peso.

Il declino del denaro come sostanza.

In pratica, la stabilità del valore assume rilevanza di fatto di fronte al

problema di come ci si debba comportare nella restituzione di un prestito, se il valore della moneta è mutato nel frattempo. La legge non considera il fatto che, per effetto della diminuzione del valore della moneta, la stessa somma ha meno valore al momento della restituzione; una somma identica di denaro viene considerata come avente lo stesso valore. In caso di deterioramento della moneta stessa, per effetto di un cambiamento della lega o del titolo metallico, la legge stabilisce immediatamente che il debito venga ripagato in base al nuovo *standard*, o tenendo conto del contenuto metallico del nuovo *standard*, o semplicemente, in modo del tutto meccanico, al valore nominale. In generale, prevale quindi l'opinione che il denaro mantenga invariato il proprio valore; ma questa stabilità è una finzione, anche nel caso di oggetti naturali, sul cui valore al momento del loro prestito non nasce certo alcun dubbio. Un quintale di patate dato in prestito in primavera e che deve essere restituito più tardi in natura, può poi valere molto di più o molto meno. Ma qui ci si può rifare al significato immediato dell'oggetto, anche se il valore di scambio delle patate può mutare, il loro valore nutritivo resta esattamente costante. Dato che il denaro non possiede un valore di questo tipo, ma esclusivamente un valore di scambio, la presupposizione della sua stabilità risulta ancora più sorprendente. A fini pratici, i fatti tenderanno necessariamente a confermare questa finzione. Si è già rilevato, a proposito dei metalli preziosi, che il loro rapporto con i gioielli serve alla stabilizzazione del valore della moneta; la domanda di gioielli è molto elastica e quindi assorbe, in caso di aumento dell'offerta di metallo, una maggiore quantità dello stesso, evitando così una pressione troppo forte sul suo valore, mentre in caso di aumento della domanda di denaro, gli oggetti preziosi servono da riserva, dalla quale si preleva la quantità necessaria limitando l'aumento dei prezzi. La continuazione di questa tendenza sembra puntare alla meta finale della completa eliminazione della sostanza monetaria. Infatti, anche sostanze particolarmente idonee ad usi monetari, come i metalli preziosi, non possono essere totalmente sottratte ai movimenti che risultano dalle condizioni della domanda, della produzione, della lavorazione, ecc. e che, fino ad un certo grado, non hanno nulla a che fare con la loro funzione di mezzi di scambio e di espressione dei valori relativi delle merci. La stabilità assoluta della moneta sarebbe realizzabile soltanto qualora essa non fosse più niente per se stessa, ma soltanto pura espressione del rapporto di valore tra beni concreti. Entrerebbe così in una condizione di indifferenza che non muta con le oscillazioni dei beni, come il metro non muta con le differenze delle grandezze reali che misura. In questo modo raggiungerebbe il massimo di stabilità anche il valore che le appartiene in base alla prestazione di questo servizio, perché si potrebbe in tal modo regolare il rapporto tra domanda e offerta con molta maggiore precisione di quanto non

avvenga nel caso di dipendenza della moneta da una sostanza, la cui quantità dipende solo parzialmente dalla nostra volontà. Non si vuole con ciò negare che in particolari circostanze storiche e psicologiche il legame con un metallo prezioso abbia potuto garantire alla moneta una maggior stabilità che non una sua eventuale indipendenza, come ho affermato io stesso precedentemente. Per richiamare l'analogia a suo tempo proposta, si può affermare che l'amore più profondo e sublime potrebbe essere quello che si manifesta tra due puri spiriti con completa esclusione di qualsiasi elemento terreno, ma, poiché quest'amore non è realizzabile, i sentimenti di amore raggiungeranno il culmine dove il rapporto puramente spirituale viene integrato e mediato dalla vicinanza e dall'attrazione dei sensi; il Paradiso può soddisfare la promessa miracolosa di eterna beatitudine quando la consapevolezza di tale beatitudine non evochi il contrasto con emozioni di segno opposto, fintanto che restiamo uomini, però, soltanto l'esperienza del dolore, dell'indifferenza o della depressione può farci percepire la differenza di una gioia positiva. Se in un ordine sociale ideale, una forma di denaro priva di valore intrinseco sarebbe il mezzo di scambio assolutamente adeguato, questo non vuol dire che fino a quel momento la forma più soddisfacente non sia proprio quella in cui il denaro risulta legato ad una particolare sostanza. Questa circostanza non implica una deviazione dall'infinito cammino che conduce alla dissoluzione del denaro in un portatore esclusivamente simbolico della sua pura funzione.

Uno stadio particolare del processo di separazione tra il valore funzionale e il valore puramente intrinseco del denaro è costituito da quei casi in cui si adotta, come misura del valore, un tipo di moneta che non serve per effettuare pagamenti reali. Il denaro non può svolgere la funzione di scambio, senza svolgere contemporaneamente anche la funzione di misura; ma quest'ultima è in un certo modo indipendente dalla prima. Nell'antico Egitto i prezzi erano fissati in *uten*, un pezzo di filo di rame attorcigliato, mentre i pagamenti venivano effettuati con i beni più diversi. Nel Medioevo si fissa in genere il prezzo in moneta ed il compratore lo può pagare *in quo potuerit*. In molte parti dell'Africa lo scambio di merci avviene attualmente in relazione ad una unità monetaria alquanto complicata, ma la moneta stessa non è generalmente a disposizione. Gli affari nell'importantissimo mercato dei cambi genovese del xvi secolo si svolgevano in base all'unità dello *scudo de' marchi*. Questa non trovava espressione in alcuna moneta esistente, ed era un'unità puramente immaginaria; cento di questi scudi valevano fino a novantanove dei migliori scudi d'oro, tutte le obbligazioni erano formulate in *scudi de marchi*, così che l'unità di misura, proprio in virtù della sua idealità, era assolutamente stabile, sottratta alle oscillazioni e alla precarietà del conio. Anche la Compagnia delle Indie introdusse il *rupee current* proprio per far fronte allo svilimento, al

deterioramento e alla falsificazione delle monete indiane; era una moneta che non veniva coniata, ma era corrispondente ad una certa quantità di argento e funzionava soltanto da metro di misura per determinare il valore della moneta deteriorata corrente deprezzata. Tale moneta raggiunse, per effetto del riferimento a tale misura fissa ideale, un valore relativo stabile. Si era così raggiunto lo stadio che viene descritto in questi termini da un teorico agli inizi del xix secolo: egli dichiara che tutto il denaro, sia in forma di moneta che in altra forma, costituisce un titolo per esigere beni scambiabili e giunge, infine, alla negazione della realtà della moneta. Egli contrappone il denaro, nel vero senso della parola, alla moneta e dichiara che soltanto quest'ultima è un titolo per esigere dei beni, il cui valore è calcolato in denaro, mentre il denaro stesso è soltanto la misura ideale di tutti i valori. Il principio dello *scudo de' marchi* diventa qui teoria generale, il denaro viene così idealizzato in forma pura e in un concetto di relazione che non coincide più con nessuna realtà tangibile, ma si comporta nei suoi confronti come una legge astratta in relazione a un caso empirico. Nei casi citati, la funzione di misura del valore si è separata da quella di supporto materiale: la moneta di conto entra in contrapposizione intenzionale con la moneta metallica per determinare la sua posizione al di là di questa. In tale rapporto problematico, la moneta ideale svolge le stesse funzioni della «moneta buona», perché questa è «buona» soltanto in base alla sua funzione di fornire un *criterio sicuro per la misurazione dei valori*.

Ciò conduce al problema della rappresentanza del valore del denaro da parte di equivalenti nella misura in cui questi consentono di mettere in evidenza il fatto che la *mobilizzazione* dei valori costituisce uno dei servizi essenziali del denaro. Più s'accresce l'importanza del denaro come mezzo di scambio, misura di valore, mezzo di conservazione ecc. rispetto al suo valore intrinseco, tanto più il denaro può circolare nel mondo anche in forma diversa da quella metallica. Lo stesso sviluppo che porta dalla rigidità e dalla determinatezza sostanziale del denaro a queste forme di rappresentanza, si fa valere anche all'interno di esse. Così, ad esempio, lo sviluppo dalla promessa di pagamento tra persona e persona al titolo di credito pagabile al portatore. È utile seguire ulteriormente le tappe di questo sviluppo. Già nel Medioevo riscontriamo la clausola, nel caso di riconoscimento di un debito, che anche il portatore, e non soltanto il vero e proprio creditore, è legittimato alla riscossione; non come trasferimento del valore del debito, però, ma per facilitarne la riscossione mediante un rappresentante del creditore. Questa mobilizzazione puramente formale della carta-valore divenne maggiormente effettiva con il *bil-let en blanc* francese che circolava nella Borsa di Lione. Esso conteneva ancora l'indicazione dell'esistenza di un creditore individuale, ma il suo nome era lasciato in bianco; riempitolo, mettendo il nome nell'apposito

spazio libero, si determinava individualmente il creditore. La circolazione vera e propria di puri titoli di credito al portatore iniziò nel xvi secolo ad Anversa; sappiamo che all'inizio, quando erano presentati per il pagamento senza una nota di cessione particolare, ne fu spesso rifiutata la riscossione alla scadenza, cosicché fu necessaria l'emanazione di un'ordinanza imperiale che ne confermasse la generale validità. Siamo qui palesemente in presenza di un processo che si svolge in stadi successivi. Il valore in questione è, per così dire, circoscritto alla promessa di pagamento determinata individualmente tra creditore e debitore; esso acquista per la prima volta mobilità quando può venire riscosso se non altro da una terza persona, anche se per conto del creditore originario; questa tendenza si sviluppa ulteriormente con lo spazio lasciato vuoto sul titolo di credito, che non elimina la determinazione personale del creditore, ma la rimanda ad un momento successivo, fino a che, infine, nel vero e proprio titolo di credito al portatore, che circola come moneta da una mano all'altra, il valore risulta completamente mobilitato. Ciò appare come il fenomeno inverso, o la variante soggettiva, dello sviluppo osservato precedentemente nel caso dei buoni emessi dal Tesoro. Nella misura in cui questi non risultavano più redimibili in forza di singole determinate entrate della corona, ma del complesso delle entrate statali, perdevano così il loro carattere di rigidità nei confronti dei debitori; la loro sfera si allargò dai limiti angusti della loro validità per immettersi nel movimento generale dell'economia pubblica e divennero così, poiché ormai si poteva prescindere dalla valutazione della loro particolare qualità, portatori molto più mobili del valore che rappresentavano.

Il rapporto tra sostanza e funzione del denaro si sviluppa anche in ragione diretta alla generale accelerazione della circolazione dei valori. Si è rilevato, in contrapposizione ad una concezione unilaterale del rapporto tra moneta e surrogati monetari, che questi ultimi — assegni, cambiali, buoni di credito, giroconti — non eliminano la moneta, ma ne provocano una circolazione più veloce. Questa funzione di forme rappresentative della moneta si evidenzia proprio nel fatto che tali titoli passano da valori elevati, e quindi meno facilmente mobili, a valori sempre più ridotti; fino al 1759 la Banca d'Inghilterra non emetteva banconote inferiori alle venti sterline, la Banca di Francia emetteva fino al 1848 soltanto banconote da 500 franchi; subentrando al pagamento in contanti, i sostituti della moneta evitano all'individuo la necessità di un'elevata liquidità, ma il vantaggio maggiore consiste nel fatto che la moneta che si rende così disponibile può essere utilizzata altrove, ad esempio dalle banche. Ciò che viene economizzato in questo caso non è la moneta in quanto tale, ma soltanto il suo uso passivo come riserva di cassa. Bisogna inoltre osservare che moneta di credito e moneta liquida non si

sostituiscono soltanto reciprocamente, ma che l'una determina al contrario una circolazione più vivace dell'altra. Quando la gran parte della moneta liquida è sul mercato, anche il credito cresce talora sproporzionatamente fino a raggiungere fenomeni patologici: così nel xvi secolo quando ingenti importazioni di metalli preziosi erano associate con una larga e fragile espansione del credito, che condusse in Germania ad una corsa febbrile alla fondazione di nuove imprese. Che moneta e credito incrementino reciprocamente il loro valore significa soltanto che presentano la stessa vocazione funzionale, in modo tale che, quando questa funzione si presenta più accentuata nello sviluppo dell'uno, determina un'equivalente vivacità nell'altro. Ciò non contraddice l'altra relazione tra moneta e credito in base alla quale il credito rende superflua la moneta liquida: sappiamo che in Inghilterra già nel 1838, nonostante l'incredibile aumento della produzione, circolava meno moneta liquida che cinquantanni prima, e in Francia meno che prima della Rivoluzione. Questo duplice rapporto tra due fenomeni, che derivano dallo stesso motivo di base, di stimolarsi reciprocamente da un lato e di eliminarsi e sostituirsi dall'altro, è del tutto comprensibile e per niente raro. Vorrei richiamare il fatto che il sentimento fondamentale dell'amore può esprimersi sia a livello sensuale che spirituale e cioè in modo tale sia che queste due forme di espressione si rafforzino reciprocamente, sia che l'una tenti di eliminare l'altra, e spesso è proprio il gioco reciproco tra queste due possibilità a suscitare le emozioni fondamentali in modo più profondo e più vivo. Vorrei ricordare, inoltre, come le diverse manifestazioni dell'impulso alla conoscenza rivelano la stessa unità dell'interesse di base sia che si implichino, sia che si eliminino reciprocamente. Infine, le energie politiche di un gruppo si concentrano, in base alla personalità ed all'ambiente dei singoli, in partiti divergenti, eppure esse manifestano la loro forza sia nella lotta appassionata tra partiti, sia nella possibilità che un interesse generale li accomuni in una azione collettiva. La rilevanza del credito, che da un lato stimola la circolazione di moneta liquida e ne è stimolato e che, dall'altro, tende a sostituire tale circolazione, indica l'unità della funzione che entrambe svolgono.

L'aumento della velocità di circolazione della moneta sostituisce l'aumento della quantità di moneta in circolazione richiesto dall'incremento degli scambi. Ho già ricordato altrove che nel 1870 la Banca di Francia aveva fatto circolare 135 volte la moneta effettivamente depositata sui conti correnti (54 miliardi su 400 milioni di franchi), la *Reichsbank* tedesca 190 volte. Ci si rende conto molto raramente di come sia piccola la quantità di materiale con il quale la moneta presta i suoi servizi. Il fenomeno sorprendente, per cui, con lo scoppio di una guerra o di qualsiasi altra catastrofe, la moneta scompare come se fosse

stata seppellita, indica soltanto un'interruzione della circolazione, provocata o accentuata dal timore del singolo di separarsi anche solo temporaneamente dal suo denaro. In tempi normali, la velocità della circolazione fa apparire la quantità di moneta circolante molto più ingente di quanto non lo sia in realtà — come una scintilla che mossa velocemente in circolo nel buio appare come un cerchio incandescente — ma nell'istante in cui il suo movimento si arresta, riappare la sua sostanziale esiguità. Ciò si verifica in modo più radicale nel caso di moneta cattiva. La moneta appartiene a quella categoria di fenomeni la cui efficacia si mantiene, in presenza di una forma e di un corso regolare, entro limiti prefissati e in misura determinata, ma che provocano danni ingenti ed incalcolabili quando escono da questi confini. Le forze dell'acqua e del fuoco ne sono un esempio. La moneta buona non comporta tanti effetti collaterali come quella cattiva e non richiede quindi che il suo uso sia accompagnato da tante comparazioni, precauzioni e regolamentazioni, potendo circolare più facilmente e liberamente. Maggiore è la precisione con cui svolge la funzione di pura moneta, minore può esserne la quantità e tanto più può essere sostituita accelerandone la velocità di circolazione. L'incremento degli scambi può inoltre essere accompagnato da un ulteriore frazionamento dei pezzi, piuttosto che da un aumento della quantità di moneta circolante. Si nota una tendenza generale a passare dai pezzi grossi a quelli più piccoli. Ad esempio, per lungo tempo il *farthing* (corrispondente a 0,12 gr di argento) è stata la più piccola moneta inglese; solo nel 1843 si iniziarono a coniare mezzi *farthing*. Fino a quell'epoca, cioè, tutti i valori inferiori ad un *farthing* erano esclusi dalla circolazione monetaria ed era ostacolata la circolazione di valori che si trovavano compresi tra due numeri interi espressi in *farthing*. Un viaggiatore racconta come il commercio fosse eccezionalmente ostacolato in Abissinia (1882) dal fatto che veniva riconosciuto solo il tallero di Maria Teresa del 1780, mentre mancava pressoché completamente la moneta spicciola. Se uno voleva infatti comperare mezzo tallero di avena, doveva accettare per l'altra metà un altro oggetto qualsiasi. Si racconta invece che nell'isola di Borneo verso il 1860 gli scambi erano eccezionalmente favoriti dal fatto che il valore di un tallero era diviso in quattromila conchiglie cauri e anche chi era povero si trovava a disporre di moneta per l'acquisto di merci in quantità trascurabili. Una conseguenza della riduzione del taglio delle monete è naturalmente il fatto che vengono meno le prestazioni gratuite, il prestito e l'aiuto reciproco che costituiscono la regola in condizioni primitive, queste scompaiono non appena si dispone per il più piccolo servizio di un equivalente monetario che viene perciò anche richiesto. La prestazione senza equivalente, che è dapprima necessità sociale, poi obbligo morale o pura gentilezza, non è l'indicatore di una vera economia capace di svilupparsi, come non lo è del resto neppure la

rapina. L'offerta di doni si sviluppa nella direzione di un'economia sviluppata soltanto con l'oggettivazione della circolazione e dei suoi oggetti. Tale procedimento soggettivo — lo scambio di doni — è sicuramente di grande valore anche economico, ma pone limiti molto stretti all'economia; tali limiti possono venir fatti saltare soltanto da misure che distruggono direttamente tali valori e in queste rientra l'introduzione di monete di piccolo taglio. La dissoluzione della sostanza monetaria in atomi, se così si può dire, stimola notevolmente la circolazione; accelerando la velocità di circolazione della moneta, ne moltiplica la quantità; in altre parole, il modo particolare in cui funziona la moneta è in grado di sostituire l'aumento quantitativo della sua sostanza.

Infine, certi effetti del denaro hanno originariamente un senso eterogeneo alla natura del materiale monetario stesso. Una delle funzioni del denaro consiste non soltanto nel rappresentare in un linguaggio proprio il significato economico delle cose, ma anche nel condensarlo. L'unità della somma di denaro con cui si paga un oggetto incorpora sia i valori di tutti i momenti del suo utilizzo, che si estende probabilmente per un lungo periodo di tempo, sia i valori particolari delle sue parti spazialmente separate, sia i valori delle forze e delle sostanze che lo preparano e vi confluiscono. Un prezzo in moneta, prescindendo dal numero delle unità monetarie di cui è composto, agisce come un'unità; grazie all'impossibilità di distinguere le parti che lo compongono e che fanno sì che il suo significato consista solo nel suo ammontare, queste parti formano un'unità così completa, che non si riscontra in altri campi. Quando si dice di un oggetto di grande valore e complesso, come ad esempio una tenuta, che vale mezzo milione di marchi, questa somma concentra il valore della proprietà in un concetto unitario, prescindendo da tutti i presupposti e le valutazioni su cui si fonda, esattamente nello stesso modo di quando si valuta una cosa di per sé unitaria in termini di un concetto di moneta di per sé unitario, come ad esempio che un'ora di lavoro vale un marco. Si potrebbe al massimo forse confrontare questo con l'unità di un concetto che racchiuda i tratti essenziali di un insieme di manifestazioni individuali; se formo ad esempio il concetto generale di albero, le caratteristiche che io astraggo dalle diverse manifestazioni nei singoli alberi non giacciono più l'una accanto all'altra, ma si compongono in un'entità unitaria. Infatti, il significato più profondo di un concetto è quello di non essere un semplice insieme di caratteristiche, ma un'unità ideale dove queste caratteristiche s'incontrano e si fondono malgrado tutta la loro diversità; è in questo modo che il prezzo in moneta condensa molteplici e diffusi significati economici di un oggetto in un'unità concentrata. Può sembrare d'altronde che il carattere puramente quantitativo del denaro debba ostacolare questo fatto: un marco non potrebbe

mai formare con un altro marco la stessa unità degli elementi di un corpo organico o di un gruppo sociale, poiché mancherebbe ad essi la caratteristica della reciproca interdipendenza e essi rimarrebbero eternamente vincolati alla forma del puro accostamento. Ma questo non vale nel caso in cui una somma di denaro esprime il valore di *un oggetto*. Mezzo milione di marchi è di per sé un puro aggregato di unità separate; come valore di una tenuta è invece il simbolo unitario, l'espressione o l'equivalente del suo valore e quindi non il semplice accostamento di singole unità monetarie, come quando si indica in 20° la temperatura dell'ambiente non si pensa ad una somma di venti singoli gradi, ma ad uno stato calorico complessivamente unitario. Questo fatto corrisponde alla già ricordata funzione del denaro di condensare i valori; in questo modo il denaro si connette alle grandi potenze culturali che hanno l'effetto di concentrare in un punto piccolissimo la forza più grande e di vincere grazie alla forma della concentrazione delle energie le resistenze attive e passive che ostacolano la realizzazione dei nostri scopi. Si può ricordare a questo proposito la macchina e non soltanto per il fatto evidente che la macchina dirige le forze naturali in modo concentrato nella direzione da noi desiderata, ma anche perché ogni miglioramento della macchina ed ogni accelerazione della sua velocità, costringe il lavoratore ad un'intensificazione nell'impiego delle sue forze. Questa è la ragione per cui il progresso della tecnica meccanica e la riduzione del tempo di lavoro possono e debbono andare di pari passo; infatti, un apparato meccanico più perfezionato mette al servizio dei nostri scopi non soltanto le forze naturali, ma anche le forze umane in forma più concentrata e nello stesso tempo più compatta. La stessa tendenza culturale sembra realizzarsi nel dominio delle leggi naturali all'interno della nostra visione del mondo; la legge naturale rappresenta un'immensa condensazione della conoscenza rispetto all'interesse per i singoli fenomeni, alla casualità e all'isolamento di un empirismo elementare, in quanto racchiude in una formula sintetica le caratteristiche ed il movimento di innumerevoli casi singoli, lo spirito condensa in essa la estensività spaziale e temporale degli accadimenti in un sistema intelligibile, in cui è per così dire contenuto in forma latente il mondo intero.

La sostituzione delle armi manuali colle armi da fuoco indica la stessa tendenza in un campo completamente diverso. La polvere da sparo rappresenta un'immensa concentrazione di forza, che sprigiona con un minimo sforzo muscolare effetti assolutamente irraggiungibili in altro modo. Forse, la rilevanza e la differenziazione della personalità individuale nel corso della storia, che si afferma al posto delle organizzazioni gentilizie, familiari e corporative, soggiace allo stesso principio. Mentre le forze del movimento irradiano da portatori sempre più individualizzati e esteriormente circoscritti,

esse appaiono più concentrate di prima e i fattori del destino, che si distribuiscono nel gruppo nella misura in cui il singolo è ad esso legato, si concentrano ora in lui: il diritto all'autodeterminazione dell'uomo moderno non sarebbe potuto emergere, se nella forma ristretta dell'esistenza personale non fosse condensata una quantità più intensa di possibilità di agire. Ciò non è contraddetto dal fatto che le funzioni di tali piccole comunità siano in gran parte passate ad un'entità molto più estesa quale è lo Stato. Dal punto di vista delle realizzazioni effettive, la forma di vita dello Stato moderno, la sua organizzazione di funzionari, i suoi mezzi di potere, la sua centralizzazione, sono molto più intensive di quelle delle piccole comunità primitive. Lo Stato moderno poggia su di un'immensa concentrazione, un intreccio ed unione di tutte le forze politiche; cosicché, in confronto allo spreco di forze derivato dalla frammentazione di una nazione in comunità di piccole dimensioni, indipendenti e centralizzate, la personalità libera e differenziata da un lato e lo Stato moderno dall'altro costituiscono un'imparagonabile concentrazione di forze; le forze sociali acquisiscono in tal modo una forma tale che di fronte ad ogni singolo bisogno basta un investimento minimo di nuove energie per realizzare il massimo risultato. È interessante notare, come il denaro non solo si inserisca nell'ambito di questa tendenza storica alla concentrazione dell'energia esprimendo il valore delle cose nel modo più sintetico e concentrato, ma abbia un rapporto diretto con molti altri fenomeni orientati nella stessa direzione, ma appartenenti a campi molto diversi. Nell'epoca della diffusione delle armi da fuoco, ad esempio, la *pecunia* diventò il *nervus belli*, la polvere da sparo tolse l'arma al cavaliere e al borghese e la mise in mano al mercenario, la sua proprietà e il suo uso divenne privilegio di chi possedeva denaro. Non c'è bisogno di dimostrare la stretta relazione che intercorre tra l'introduzione e il progresso della tecnica meccanica e il sistema monetario. Dovrò tuttavia illustrare in seguito come la formazione dei gruppi primari che liberarono l'individuo da un lato, e la creazione dello Stato moderno di grandi dimensioni dall'altro, sono profondamente collegate alla formazione del sistema monetario. Vediamo così come la tendenza culturale alla condensazione delle energie sia in vari modi, diretti e mediati, connessa alla forma monetaria dei valori. Tutte le implicazioni indirette del denaro per gli altri aspetti del processo culturale dipendono dalla sua facoltà fondamentale di esprimere il valore economico delle cose nel modo più compatto possibile, rappresentando lo stesso con assoluta intensità. La conservazione e il trasporto dei valori sono stati considerati le funzioni principali del denaro, ma non sono altro che espressioni grossolane e secondarie di tale funzione fondamentale. Questa non ha evidentemente alcun rapporto interno con il nesso tra denaro e sostanza monetaria, anzi proprio qui si rivela, in maniera particolarmente

evidente, che l'aspetto fondamentale del denaro è costituito dalle idee e dalle rappresentazioni investite in esso che vanno molto al di là del significato del suo supporto materiale. Tanto maggiore diventa il ruolo del denaro come fattore di condensazione dei valori — e ciò non si realizza semplicemente aumentando il valore della singola quantità di denaro, ma estendendo questa funzione a un numero sempre maggiore di oggetti e concentrando una gamma sempre più svariata di valori in questa forma — tanto meno risulterà necessario il legame del denaro ad una sostanza materiale; questa, infatti, è destinata a diventare, data la sua invarianza e rigidità meccanica, sempre più inadeguata alla molteplicità, alla variabilità e alla pluralità dei valori, che sono proiettati e condensati nel concetto di denaro.

Si potrebbe definire questo processo nei termini di una crescente spiritualizzazione del denaro; l'essenza dello spirito è infatti quella di dare alla molteplicità la forma dell'unità. Nella realtà dei sensi si dà un insieme di cose vicine, soltanto nello spirito esse si integrano. Come, mediante il giudizio, soggetto e predicato formano una proposizione unitaria, così mediante l'uso di un concetto le caratteristiche delle cose formano un'unità rispetto alla quale non esiste alcuna analogia nell'immediatezza dell'intuizione. L'organismo, come anello tra materia e spirito, è di fatto il primo passo in questa direzione, l'interazione intreccia i suoi elementi tra di loro e il processo tende a realizzare una irraggiungibile unità compiuta. L'interazione degli elementi raggiunge soltanto nello spirito una reale integrazione. L'interazione consente a che i valori realizzino quest'unità spirituale nello scambio. Il denaro, pertanto, come espressione astratta dell'interazione, può trovare in tutto ciò che è estensione e sostanza soltanto una rappresentazione simbolica, poiché la discontinuità della realtà sensibile contraddice la sua stessa natura. Il denaro diventa denaro soltanto nella misura in cui recede il suo aspetto di sostanza, solo così il denaro diventa quell'integrazione e unificazione di elementi di valore reciprocamente interagenti, che può essere soltanto opera dello spirito.

Il valore del denaro come valore della funzione monetaria.

Se le funzioni del denaro si possono esercitare in parte parallelamente alla sua sostanza materiale, in parte indipendentemente dalla quantità di tale sostanza e se pertanto il suo valore diminuisce, ciò non significa affatto che il valore stesso del denaro diminuisca, ma diminuisce soltanto il valore di singole quantità concrete di denaro. Le due cose sono talmente poco coincidenti, che si può affermare che il valore del denaro è tanto maggiore quanto minore è il valore di singole quantità di denaro. Infatti, soltanto quando il denaro è a buon mercato e ogni determinata somma di denaro ha perso il proprio valore, il

denaro stesso può diffondersi ovunque, circolare rapidamente e raggiungere quella utilizzazione universale che gli è assicurata dal suo ruolo attuale. A livello individuale si verifica lo stesso rapporto tra le singole quantità di denaro e il denaro nella sua totalità. Infatti, proprio gli scialaquatori che si separano con maggiore facilità dal denaro in ogni singolo atto di spesa, sono anche i più dipendenti dal denaro in generale. È questo il significato del proverbio, che può disprezzare il denaro soltanto chi ne ha molto. In tempi e luoghi tranquilli, quando il ritmo della vita economica scorre più lentamente e il denaro può fermarsi più a lungo in un solo posto, la singola quantità di denaro è più apprezzata che non nella caccia sfrenata della vita economica delle grandi città moderne. La velocità di circolazione abitua a spendere ed incassare, rende ogni singola quantità di denaro psicologicamente sempre più indifferente e priva di valore, mentre il denaro di per sé acquista sempre più importanza, dato che le transazioni monetarie toccano il singolo con molta più intensità ed estensione che non in una forma di vita meno movimentata. Si tratta in questo caso del fenomeno molto comune per cui il valore di un tutto si eleva nello stesso rapporto in cui diminuisce quello delle sue singole parti. Ad esempio, la dimensione e la importanza di un gruppo sociale aumentano generalmente in misura maggiore quanto più irrilevanti vengono considerati vita e interessi dei suoi membri come individui; la cultura oggettiva, la varietà e la vitalità dei suoi contenuti oggettivi raggiungono il massimo livello con la divisione del lavoro che condanna spesso il singolo individuo portatore e partecipe di questa cultura ad una specializzazione monotona, ad un ambito limitato e ad uno sviluppo distrofico: il tutto risulta più armonico e completo, meno armonico e completo risulta essere il singolo individuo. La stessa forma si presenta anche concretamente. Il particolare fascino e la compiutezza di certe poesie consiste nell'incapacità delle singole parole di far vivere a livello psicologico un significato indipendente da quello che emana dall'emozione dominante o dell'intento artistico del tutto, in modo tale che vengono eliminate tutte le possibili associazioni delle parole e restano riconoscibili solo quelle che colgono il tema centrale della poesia; cosicché il tutto risulta artisticamente più compiuto nella misura in cui i suoi elementi perdono il loro significato individuale ed indipendente. Infine, un esempio del tutto banale. Il valore di produzione e il valore artistico di un mosaico è maggiore quanto più piccole sono le singole tessere che lo compongono; i colori del tutto appaiono più appropriati e più sfumati, se la singola tessera presenta un colore insignificante, semplice, di per sé scialbo. Non è quindi sorprendente che nel campo delle valutazioni il valore del tutto e quello delle sue parti si sviluppino in proporzione inversa e ciò non per una coincidenza casuale di condizioni, ma per causazione diretta. Il fatto che ogni singola somma di denaro valga

oggi giorno meno di quanto valeva secoli fa è la pre-condizione diretta dell'importanza enormemente maggiore che ha assunto il denaro. Questa condizione dipende a sua volta di nuovo dall'aumento del valore funzionale del denaro a spese del suo valore sostanziale. Ciò non vale soltanto per il denaro in generale, ma anche per i singoli fenomeni che da esso derivano; il tasso d'interesse era molto elevato fino a quando il divieto religioso dell'usura e le condizioni dell'economia naturale limitavano i prestiti fruttiferi ad un numero molto esiguo; il tasso di interesse diminuì visibilmente quanto più aumentò l'importanza del credito nella vita economica.

Anche da un punto di vista teorico, sarebbe un grave errore interpretare la trasformazione dalla sostanza alla funzione come un processo nel quale il denaro perde il proprio valore; sarebbe come privare un uomo della propria anima, cioè di tutto. Questa opinione non coglie nel segno se non altro per il fatto che le funzioni in cui si dissolve il denaro sono già di per sé dotate di valore e che il valore che viene attribuito al denaro risulta aggiuntivo nel caso di moneta metallica e l'unico valore effettivo nel caso della moneta-segno. Si tratta senza dubbio di un valore altrettanto reale di quello di una locomotiva, il cui valore, quando esercita la funzione di trasporto, è maggiore del valore del materiale con il quale è costruita. È vero che il denaro può originariamente svolgere le funzioni monetarie perché ha un valore intrinseco, ma in seguito diventa un valore perché svolge queste funzioni. Esprimere il valore del denaro con il valore della sua sostanza materiale è come esprimere il valore della locomotiva con il valore della quantità di ferro impiegato per costruirla, magari anche aumentato del costo del lavoro in essa incorporato. Può sembrare che questa analogia contraddica l'affermazione dell'esistenza di un valore particolare che emerge dalla funzione. Il prezzo di una locomotiva (non c'è bisogno di distinguere tra valore e prezzo in questo contesto) consiste nel valore del materiale più il valore della forma, cioè più il valore della forza lavoro impiegata. Che la locomotiva faciliti, come il denaro, lo scambio di oggetti, è forse la ragione che ne fa oggetto di valutazione, ma la misura di questa valutazione non dipende in ogni caso da questo fatto. Analogamente l'utilità di innumerevoli altri oggetti determina il fatto che hanno un prezzo di mercato, mentre il livello di tale prezzo dipende da altri fattori; l'utilità, in ogni caso, fissa un limite oltre il quale il prezzo di tali oggetti non può salire, ma essa non può determinarne il prezzo effettivo. Se questo paragone regge, il valore del denaro sembra di nuovo rimandato dalle funzioni alla sostanza. Ma il paragone non regge in un punto determinante. Che si paghi una locomotiva soltanto in base al valore del materiale e della forma, dipende unicamente dal fatto che chiunque può costruire locomotive e che perciò l'idea, senza la quale il materiale più la forza lavoro non darebbero mai una locomotiva, non

influisce sulla formazione del prezzo. Se ci fosse un brevetto sulla fabbricazione di locomotive, ciò risulterebbe in un aumento del prezzo e quindi del valore, in aggiunta alla somma del valore del materiale e del lavoro. Ma quando le «idee» diventano proprietà comune, la loro realizzazione perde il carattere della «scarsità»; soltanto la «scarsità» può fare in modo che la rilevanza funzionale eserciti un effetto particolare sul prezzo. In un certo senso il denaro è paragonabile ad un brevetto che si manifesta nel diritto di batter moneta da parte dello Stato che impedisce ad ogni persona non autorizzata la realizzazione dell'idea stessa di denaro. La scarsità del denaro si basa in parte su questo monopolio dello Stato, se è fatto con metallo prezioso o del tutto se si tratta di moneta cartacea o divisionale. Una legge cinese sanziona nel primo caso il monopolio dello Stato con particolare durezza, colpendo più duramente chi falsifica moneta di metallo pregiato che non chi falsifica monete di metallo povero perché, si afferma, il primo si pone in fragrante concorrenza con lo Stato ledendo più profondamente le sue prerogative che non il secondo! Se chiunque potesse battere moneta, il valore della moneta si restringerebbe al valore del materiale più la forma, e quindi cadrebbe il monopolio con tutti i suoi vantaggi. Gli etnologi hanno notato che quando ognuno può procurarsi da solo tutta la moneta che vuole, come nel caso delle monete fatte di conchiglie, il potere dei ricchi e dei capi viene facilmente scosso. D'altra parte, chiunque possieda denaro partecipa *prò rata* al privilegio dello Stato, come l'acquirente di un oggetto brevettato al brevetto dell'inventore. Il diritto di conio riservato al potere centrale, che garantisce al denaro la possibilità di funzionare come tale, fa in modo che queste funzioni producano un valore addizionale che si aggiunge al valore del materiale e del lavoro incorporato nel denaro, oppure, dove tali valori non esistono, attribuisce comunque un valore al denaro. È significativa in proposito una norma del diritto romano dell'epoca repubblicana. Già al tempo in cui la moneta coniata sostituì quantità di rame usate come moneta in base al loro peso, i Romani hanno tenuto a che tale moneta venisse accettata di diritto per il suo valore convenzionale indipendentemente dal fatto che questo coincidesse o meno con il valore materiale. Questa indipendenza dal materiale metallico richiese immediatamente un'ulteriore disposizione per stabilire che soltanto questa moneta era *denaro*, mentre tutto il resto era soltanto merce. È possibile intentare azione per debiti in senso stretto solo richiedendo quel particolare tipo di moneta, tutte le altre azioni per debiti monetari devono essere formulate, come i debiti in merci, in termini di valore reale, indipendentemente dal loro valore nominale in moneta (*quanti ea rei est*). Ciò significa che il valore delle altre monete non era un valore monetario, ma un valore materiale, in quanto solo alla moneta legale veniva riservata la *funzione*

di denaro. Così la moneta legale acquisì un valore che le altre monete poterono acquisire solo grazie al loro contenuto metallico e ciò giustificò il fatto che la sua validità era indipendente dal suo valore intrinseco. Come la misura di un litro ha valore economico non per il materiale di cui è fatta è per la sua forma, ma perché assolve la funzione di misurare — se non servisse a questo scopo esterno, nessuno la richiederebbe — così anche il denaro acquista valore grazie alla sua facoltà di servire da misura e di svolgere altre funzioni. Il fatto però che ciò si possa esprimere soltanto ad un adeguato livello di generalizzazione in denaro, fa sì che sia più difficile da riconoscere che non nel caso della misura da litro il cui valore si esprime in qualcosa di diverso da ciò che di fatto è. I servizi resi dal denaro determinano il suo «valore d'uso» che deve in qualche modo trovare espressione nel suo «valore di scambio»; il denaro è uno degli oggetti il cui «valore d'uso», che dipende dal monopolio del conio da parte dello Stato, incorpora il «valore di scarsità» che, come abbiamo visto, è implicito in tale monopolio. La teoria che sostiene il valore intrinseco della moneta si contrappone a quella inevitabile tendenza della conoscenza in base alla quale il significato delle cose risulta trasferito dal loro *terminus a quo* al loro *terminus ad quem*: il denaro ha valore non per quello che è, ma per gli scopi a cui serve. Così, se anche un valore originario ha consentito che il denaro fosse destinato alle funzioni che svolge, il suo valore dipende in seguito dall'esercizio di queste funzioni e riconquista a livello più elevato, ciò a cui aveva rinunciato ad uno stadio precedente.

Negli sviluppi prima illustrati il denaro si dirige verso un punto in cui, diventato puro simbolo, si dissolve completamente nelle funzioni di scambio e di misura. Vi sono innumerevoli parallelismi nella storia che illustrano questa generale tendenza dello spirito. L'interesse primario e spontaneo che portiamo ai fenomeni in generale, li coglie come un tutto indifferenziato. I fenomeni ci appaiono come unità di forme e contenuto, il nostro sentimento del valore è legato alla loro forma, perché essa è forma di questo contenuto e al loro contenuto, perché è contenuto di questa forma. Ad un livello più elevato questi elementi si dissociano e particolari modi di valutazione si riferiscono alla funzione come pura forma. La varietà del contenuto di tale forma appare spesso nei suoi confronti come irrilevante. Ad esempio, apprezziamo il sentimento religioso pur restando indifferenti al suo contenuto dogmatico. Apprezziamo come dotato di valore il fatto stesso che questa particolare elevazione, tensione e riappacificazione dell'anima, che è l'elemento universale di un'infinità di contenuti storico-religiosi diversi, possa esistere. Analogamente, una manifestazione di forza ci incute talora un rispetto che dobbiamo negare ai suoi risultati. Così, un interesse estetico raffinato si volge sempre più a ciò che nell'opera d'arte è pura arte, alla forma artistica nel senso

più ampio e mostra, invece, crescente indifferenza nei confronti del contenuto materiale dell'arte, vale a dire, nei confronti del soggetto e dei sentimenti originari, nella cui sublimazione e oggettivazione soltanto si svolge la vera funzione estetica, nella produzione così come nel consumo. Nello stesso modo, apprezziamo la conoscenza come pura funzione formale dello spirito capace di riflettere in sé il mondo e nello stesso tempo siamo indifferenti se gli oggetti e risultati del conoscere sono piacevoli o meno, utili o puramente ideali. Questa differenziazione dei sentimenti di valore mostra un ulteriore aspetto interessante. L'intero sviluppo dello spirito naturalistico moderno tende a detronizzare concetti generali e a sottolineare i casi singoli come solo contenuto legittimo di rappresentazione. In teoria e in pratica, gli aspetti generali vengono visti come entità puramente astratte, che trovano il loro significato soltanto nella materia, vale a dire nelle particolarità tangibili; si crede di cadere nel vuoto se ci si eleva al di sopra di tali particolarità. Tuttavia, il senso dell'importanza dell'universale, che raggiunse l'apice con Platone, non è scomparso e noi raggiungeremmo uno stato di completa soddisfazione nei confronti del mondo soltanto quando ogni aspetto della nostra visione del mondo fosse in grado di riconciliare la materiale realtà del caso singolo con la profondità e l'ampiezza di una generalità formale. Lo storicismo e una visione sociologica del mondo sono tentativi di affermare l'universale negandone l'astrattezza, di innalzarsi al di sopra del singolo elemento e di derivare il singolo da un concetto generale, senza sacrificare la sua realtà materiale; la società, infatti, è generale, ma non è astratta. In questa direzione si colloca anche la valutazione della funzione separata dal contenuto. La funzione è il generale rispetto allo scopo specifico a cui essa serve, il sentimento religioso è il generale rispetto al suo contenuto di fede, la conoscenza è il generale rispetto ai suoi singoli oggetti, ogni forza è il generale rispetto ai compiti specifici, nei confronti della molteplicità dei quali essa si comporta come sempre uguale a se stessa. Tutte queste sono forme e configurazioni che comprendono i materiali più diversi. Il denaro sembra rientrare in questa tendenza evolutiva quando il senso del valore ad esso legato si libera dalla sua materia e si incorpora nella sua funzione, che è generale e anche astratta. La valutazione, che originariamente si riferiva ad un materiale funzionante in un certo qual modo come unità, si differenzia e mentre il metallo prezioso continua a venire apprezzato come tale, anche la sua funzione, che è un elemento sovraindividuale rispetto ai suoi singoli supporti materiali, acquista ora un valore specifico e indipendente. La forma nella quale il denaro esiste per noi è quella di mediazione negli scambi e di misurazione dei valori. Un metallo diventa denaro acquisendo questa forma, come le rappresentazioni del trascendente diventano religione, quando sono incorporate nella funzione del

sentimento religioso, come il blocco di marmo diventa opera d'arte quando la creatività dell'artista gli dà una forma che non è altro che l'espressione nello spazio di questa funzione artistica. Il perfezionamento della percezione del valore dissolve questa originaria compenetrazione e lascia che forma o funzione si sviluppino e assumano un valore indipendente. È vero che anche questo valore del denaro deve certamente avere un supporto; ma è determinante il fatto che tale valore non scaturisca più dal suo supporto materiale, ma, al contrario, il supporto materiale risulti l'elemento secondario e la sua reale configurazione risulti rilevante soltanto alla luce di motivi tecnici che non hanno nulla a che fare con la percezione del valore.

1. La Nuova Britannia è la maggiore delle isole dell'arcipelago delle Bismarck nel Pacifico Occidentale.

2. Le conchiglie cauri (*Cypraea moneta*) provengono dalle isole Maldive e Laccadive e venivano usate come moneta in una vastissima area dai paesi delle coste africane del Golfo di Guinea fino alle Filippine.

3. Mungo Park (1771-1860) esploratore scozzese il quale, imbarcato come chirurgo sulle navi della marina mercantile inglese, condusse una serie di spedizioni lungo il corso del Niger.

4. Lo Zend-Avesta è il complesso dei libri sacri della religione di Zoroastro. Scritti in persiano antico e in scrittura cuneiforme, sono noti in una trascrizione e volgarizzazione mediopersiana che risale ai iv-vi sec. a. C.

5. Abitanti dell'Annam, regione dell'Indocina orientale (ora Vietnam) tra il Tonchino e la Cocincina.

6. Popolazione africana che occupa la regione centrale del Ghana.

7. Alessandro di Hales (1185-1245) docente di teologia a Parigi, entrò nell'ordine francescano nel 1236. La sua *Summa totius theologiae* rappresentò una svolta nel pensiero teologico dell'Occidente.

8. Anton Fugger (1493-1560) membro della famosa famiglia di mercanti e banchieri di Augsburg nella Svevia. Subì gravi perdite in seguito alla rovinosa situazione finanziaria dei principi ai quali aveva prestato ingenti somme di denaro e spostò quindi il fulcro della propria attività economica verso la proprietà fondiaria.

9. Adam Smith (1723-1790) economista scozzese. Simmel si riferisce qui alla trattazione del valore dei metalli preziosi contenuta nel Cap. XI (Libro I) della *Ricchezza delle Nazioni*.

10. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) socialista utopista francese, sostenitore di un socialismo federalistico mediante il quale egli ritiene possibile il superamento del principio di autorità.

11. Il *Gral* nella leggenda medievale indica un oggetto sacro è misterioso capace di assicurare al suo possessore la felicità terrena e celeste.

12. Il Darfur è una regione dell' Africa centrale che attualmente fa parte della Repubblica del Sudan.

13. I *Munzer Hausgenossen* costituivano la corporazione di coloro ai quali era concesso il privilegio reale di batter moneta.

14. Il *sovereign* era una moneta inglese d'oro del valore di una sterlina.

15. Sublime Porta era un termine usato dalla diplomazia occidentale per indicare il governo

ottomano. La sua origine deriva dall'usanza dei governanti orientali di rendere giustizia e di compiere altri atti di amministrazione sulla soglia del palazzo del governo.

CAPITOLO III

IL DENARO NELLE SERIE DEI FINI

I.

L'agire finalizzato come interazione consapevole tra soggetto e oggetto.

Il grande contrasto di tutta la storia dello spirito: se si debba esaminare e cercare di comprendere i contenuti della realtà a partire dalle loro cause o dalle loro conseguenze, il contrasto tra l'orientamento di pensiero causale e quello teleologico, trova il suo archetipo in una differenza interna alle nostre motivazioni pratiche. La sensazione, che chiamiamo impulso, appare collegata ad un processo fisiologico, in cui le energie tese premono verso il risolversi della loro tensione. Mentre si trasformano in azione l'impulso cessa. Se è veramente un mero impulso, viene «soddisfatto» non appena si è, per così dire, liberato di se stesso con l'azione. Di fronte a questo processo causale rettilineo, che si rispecchia nella coscienza come la più primitiva sensazione dell'impulso, ci sono quelle azioni, la cui causa consiste nella rappresentazione del loro risultato nella misura in cui si manifesta come contenuto di coscienza. In questo caso non ci sentiamo spinti, ma, in un certo senso, trascinati da qualcosa che sta davanti a noi. Pertanto il senso di soddisfacimento non subentra mediante la semplice azione in cui l'impulso si sfoga, bensì mediante il risultato provocato dall'azione. Quando un'intima irrequietezza, senza una meta precisa, ci spinge a un movimento impetuoso, abbiamo un esempio della prima categoria; abbiamo invece un esempio della seconda quando facciamo lo stesso movimento per raggiungere un determinato scopo igienico. Il mangiare esclusivamente per fame appartiene alla prima categoria, ma il mangiare senza fame, per il piacere della cucina, alla seconda. Anche l'atto sessuale, quando è compiuto in senso animalesco, appartiene alla prima categoria, mentre quando viene ricercato in vista di un determinato piacere, alla seconda. Questa differenza mi sembra essenziale da due lati. Quando agiamo per mero impulso, dunque, in senso stretto, secondo una determinazione puramente causale, non

esiste nessun tipo di eguaglianza di contenuto tra lo stato psichico, che compare come causa dell'agire, e il risultato, in cui trova sbocco. Lo stato, le cui energie ci mettono in movimento, ha con l'azione e il suo effetto il rapporto che può avere il vento con la caduta del frutto che il vento scuote dall'albero. Quando invece la rappresentazione del risultato viene sentita come la causa di esso, causa ed effetto coincidono secondo il loro contenuto concettuale o visibile. La causa dell'azione è tuttavia anche in questo caso la forza della rappresentazione, reale anche se non formulabile scientificamente con maggiore approssimazione, ovvero del suo correlato fisico, forza che deve essere rigorosamente separata dal suo contenuto di pensiero. Perché questo contenuto, il contenuto obiettivo ideale dell'agire o dell'accadere, è in sé e per sé assolutamente privo di forza, ha soltanto una validità concettuale e può appartenere all'effettività solo nella misura in cui diviene il contenuto di un'energia reale: come la giustizia o la moralità in quanto idee non esercitano mai un'efficacia nella storia, ma possono essere efficaci solo se vengono assunte da potenze concrete come contenuto della propria forza. Il conflitto di competenza tra causalità e teleologia nel nostro agire si compone dunque così: in quanto il risultato, relativamente al suo contenuto, è presente in forma di efficacia psichica, prima di rivestirsi della forma della visibilità obiettiva, non viene recato il minimo pregiudizio al rigore del collegamento causale. Perché per esso i contenuti vengono presi in considerazione soltanto quando sono divenuti energie, e, in questa misura, causa ed effetto sono assolutamente separati, mentre l'identità, che mostrano i contenuti ideali di entrambi, non ha invece niente a che fare con la causalità reale.

Di significato più profondo per quanto ora ci proponiamo di dimostrare è l'altra differenza, che caratterizza reciprocamente la volontà impulsiva e quella diretta al fine. Quando il nostro agire è determinato solo causalmente (in senso stretto), tutto il processo termina con la trasformazione della pressione esercitata dalle energie in movimento soggettivo. Il senso di tensione, di spinta, cessa non appena subentra l'azione come conseguenza dell'impulso. Questo si sfoga completamente con la sua naturale prosecuzione nel movimento, cosicché tutto il processo rimane compreso all'interno del soggetto. Il processo diretto dalla coscienza del fine si svolge in modo completamente diverso. Innanzitutto si dirige verso un determinato risultato obiettivo dell'azione e raggiunge la propria conclusione con la reazione di questo risultato nei confronti del soggetto, e, rispettivamente, del soggetto nei confronti di esso. Il significato di principio dell'agire finalistico sta dunque nell'interazione che stabilisce tra soggetto e oggetto. E mentre il mero fatto della nostra esistenza ci implica già in questa interazione, l'agire determinato da un fine la eleva all'interiorità dello spirito. Proprio per questo il nostro rapporto con il mondo

si presenta come una curva, che va dal soggetto all'oggetto, lo comprende in sé e torna nuovamente al soggetto. E mentre ogni contatto causale e meccanico con le cose mostra esteriormente lo stesso schema, come agire finalistico il nostro rapporto con il mondo viene compenetrato e tenuto insieme dalla coscienza. Considerati come esseri naturali, noi siamo in un continuo rapporto di interazione con l'esistenza naturale che ci circonda, ma completamente coordinati ad essa; solo nell'agire finalistico l'Io come personalità si differenzia dagli elementi naturali all'esterno (e all'interno) di sé. O, da un altro punto di vista, solo sul fondamento di una tale separazione tra uno spirito fornito di volontà personale e la natura, considerata in base alla pura causalità, è possibile quell'unità di grado più elevato tra i due che si esprime nella curva del fine. Questo rapporto di principio si ripete, con alcune attenuazioni, nella differenza che si pensa di trovare tra il lavoro dell'uomo civile e quello dell'uomo allo stato di natura: mentre il lavoro del primo procederebbe in modo regolare e metodico, quello del secondo sarebbe irregolare e pieno di interruzioni; il primo richiederebbe cioè il superamento volontario delle resistenze che il nostro organismo oppone al lavoro, mentre il secondo sarebbe soltanto la liberazione dell'energia nervosa accumulata nei centri psichici.

Non si vuol dire con questo che il vero scopo di ogni agire finalistico debba trovarsi nello stesso soggetto che agisce, come se il motivo per cui viene realizzato qualcosa di oggettivo consistesse sempre nella sensazione che la sua reazione risveglia in noi. Se questo avviene nelle azioni propriamente egoistiche, vi sono anche innumerevoli azioni, in cui l'uguaglianza di contenuto tra motivo e risultato concerne il risultato soltanto nel senso dell'oggetto, dell'accadere extra-soggettivo. Innumerevoli volte l'energia interna, dalla quale deriva il nostro agire, assume in sé, in base al suo lato cosciente, soltanto il proprio risultato oggettivo e lascia del tutto al di fuori del processo teleologico l'influsso ulteriore provocato dal rivolgersi del risultato su di noi. Certo, se, alla fine, il risultato del nostro agire non risvegliasse in noi una sensazione, non emanerebbe dalla sua rappresentazione la forza motrice che aspira a realizzarlo. Ma questa indispensabile *parte finale* dell'agire non è ancora il suo *fine ultimo*; piuttosto, il nostro volere teleologicamente determinato si arresta molto spesso al suo risultato oggettivo e non si cura consapevolmente di ciò che è al di là di esso. Se cerchiamo dunque la formula del processo finalistico nel suo contrasto con quello causale-impulsivo — in cui però rimane in sospeso se questo contrasto non sia proprio soltanto del modo di considerare, non sia, per così dire, solo metodologico — questa formula consiste nel fatto che l'agire finalistico significa la consapevole compenetrazione delle nostre energie soggettive con un'esistenza oggettiva e che questo intreccio consiste in una duplice estensione e penetrazione della

realtà nel soggetto: una prima volta nell'anticipazione del suo contenuto nella forma dell'intenzione soggettiva e una seconda volta nella ripercussione della sua realizzazione nella forma di una sensazione soggettiva. A partire da queste determinazioni si sviluppa il ruolo del fine nel sistema della vita.

Ne risulta innanzitutto che i cosiddetti fini immediati sono in contraddizione con il concetto stesso di fine. Se il fine significa una modificazione nell'essere oggettivo, questa può essere realizzata soltanto da un agire che media la posizione interna del fine con l'esistenza esterna ad essa; il nostro agire è il ponte per il quale il contenuto del fine passa dalla sua forma psichica in quella dell'effettività. Il fine è per essenza collegato al mezzo. Per questo si differenzia dal puro meccanismo, e dal suo correlato psichico, l'impulso, in cui le energie di ogni momento si scaricano completamente in quello immediatamente successivo, senza rimandare a un momento ulteriore a questo, momento ulteriore che dipende piuttosto soltanto da quello immediatamente precedente. La formula del fine è ternaria, quella del meccanismo soltanto binaria. D'altra parte, per la sua dipendenza dal mezzo, il fine si differenzia anche da quello che si suppone sia l'agire divino. Per la potenza di un dio non può esserci un intervallo temporale, oppure oggettivo, tra la volontà del pensiero e la sua realizzazione. L'agire umano, compreso tra questi due momenti, non è altro che il superamento di ostacoli che per un dio non possono esistere. Se noi non lo pensiamo secondo l'immagine dell'imperfezione terrena, la sua volontà come tale deve essere già, immediatamente, la realtà del voluto. Di un fine ultimo, che Dio si proporrebbe con il mondo, si può parlare soltanto in un senso molto diverso, cioè come della condizione temporalmente ultima, che ne conclude il destino. Ma se per la decisione divina quel fine ultimo si rapportasse ai precedenti, come un fine umano si rapporta ai propri mezzi, cioè come il solo che ha valore ed è voluto, non si capirebbe perché Dio non lo abbia attuato immediatamente superando l'ostacolo di quegli stadi intermedi privi di valore. Perché egli non ha bisogno di mezzi tecnici, come noi, che siamo di fronte a un mondo indipendente con forze molto limitate, costrette a compromessi con i suoi ostacoli e ad imporsi gradualmente. In altre parole, per Dio non può esserci nessun fine, perché per lui non ci sono mezzi.

La lunghezza delle serie teleologiche.

Con questo paragone diviene evidente il vero significato del fatto, già posto in rilievo, che il processo finalistico significa un'interazione tra l'Io dotato di volontà personale e la natura esterna. Il meccanismo interposto tra la volontà e il suo soddisfacimento, è, da un lato, legame, ma anche, dall'altro, separazione

tra i due. Significa l'impossibilità per la volontà di giungere da sola al proprio soddisfacimento, rappresenta l'ostacolo che essa supera. Il concetto di finalità è dunque, per essenza, un concetto relativo, perché essa presuppone sempre ciò che è in sé estraneo al fine, nella cui trasformazione essa consiste. Se quest'ultima non fosse necessaria e la volontà, come tale, contenesse già in sé il proprio appagamento, non si giungerebbe a porre il fine. L'azione particolare, in cui si prolunga la volontà determinata da un fine, rappresenta il primo caso in cui penetriamo in questo duplice carattere del mezzo: vi sentiamo vicinissima la resistenza che oppone l'essere esterno all'anima, e la guida dell'energia che la supera, divenendo coscienti dell'una nell'altra e impadronendoci così della sua specifica natura. Se dunque l'agire non può produrre immediatamente l'oggetto esterno del fine, ma deve, per questo, introdurre prima un altro evento esterno, che a sua volta provoca il risultato desiderato, l'avvenimento interposto è identico al nostro agire: entrambi sono, in egual misura, meccanismo, ma entrambi sono anche, in egual misura, meccanismo che conduce dallo spirito allo spirito. Entrambi si compenetrano continuamente per formare la curva, il cui inizio e la cui fine si trovano nell'anima. Il numero medio degli elementi di questa curva in un determinato stile di vita indica tanto il grado di conoscenza e di dominio della natura, quanto l'ampiezza e la raffinatezza della condotta di vita. Poggiano qui le complesse implicazioni sociali che culminano nella creazione del denaro.

È chiara innanzi tutto la seguente connessione. Se si deve raggiungere uno scopo *D* e si deve produrre per questo una catena di processi meccanici *ABC*, in modo che *B* sia causato da *A*, *C* da *B* e *D* soltanto da *C*, questa serie, determinata nel suo contenuto e nella sua direzione da *D*, dipende dalla conoscenza della connessione causale tra i suoi elementi. Se non sapessi già che *C* è in grado di produrre *D*, che *B*, allo stesso modo, è in grado di produrre *C*, ecc. non riuscirei a soddisfare la mia esigenza di *D*. Dunque non potrebbe mai sorgere una catena teleologica se non fossero noti i collegamenti causali dei suoi elementi nella loro direzione inversa. In cambio, il fine fornisce abitualmente lo stimolo psicologico a cercare connessioni causali. La catena teleologica trova dunque la propria possibilità contenutistica e logica nella catena causale, ma questa trova il proprio interesse, cioè la propria normale possibilità psicologica nella volontà di un fine. L'interazione così definita, che, usando un'espressione del tutto generale, significa rapporto tra teoria e prassi, ha evidentemente come conseguenza il fatto che l'approfondimento della consapevolezza causale va di pari passo con quello della consapevolezza teleologica. La lunghezza delle serie dei fini dipende dalla lunghezza delle serie causali e, d'altra parte, il possesso dei mezzi produce innumerevoli volte non solo la realizzazione, ma persino il pensiero del fine.

Per esaminare il significato di questo intreccio dell'essere naturale e di quello spirituale, bisogna tener presente il fatto, apparentemente ovvio, che possiamo raggiungere un maggior numero di fini, e fini più essenziali, con serie composte di molti elementi piuttosto che con serie brevi. Per questo l'uomo primitivo, la cui conoscenza delle causalità naturali è molto limitata, è altrettanto limitato nel porre i suoi fini. La loro curva conterrà come elementi intermedi al massimo la sua attività fisica e l'azione immediata diretta su di un oggetto alla volta; ma, se il primitivo non ottiene dall'oggetto la reazione sperata, l'introduzione di un'istanza magica, dalla quale spera che venga prodotto il risultato mediante qualche influsso, apparirà più come una prova dell'inattuabilità della serie teleologica, che come un suo prolungamento. Quando dunque quella breve serie non basta, egli rinuncerà al desiderio, o, molto più spesso, non giungerà nemmeno a formularlo. Il prolungamento della serie significa che il soggetto fa lavorare per sé le forze degli oggetti in misura crescente. Quanto più i bisogni primitivi sono già soddisfatti, tanto più numerosi sono gli elementi richiesti dalla serie teleologica, e soltanto ad una conoscenza causale molto raffinata riesce talvolta la riduzione del numero degli elementi, con la scoperta di connessioni più immediate, di vie più brevi nell'ordine naturale delle cose. Questo processo può aumentare e potenziarsi fino ad invertire la proporzione naturale: in tempi relativamente primitivi alle semplici necessità della vita si provvede con semplici serie di fini, mentre per le forme più elevate e differenziate c'è bisogno di vie indirette e molto complesse. Al contrario, la civiltà tecnica progredita ha di solito proprio per queste ultime dei modi di produzione relativamente più semplici, mentre la conquista del soddisfacimento delle esigenze fondamentali della vita cozza contro difficoltà sempre più grandi, che devono venir superate con mezzi sempre più complessi. Lo sviluppo della civiltà va, in una parola, verso il prolungamento delle serie teleologiche per ciò che è oggettivamente vicino e verso il loro abbreviamento per ciò che è oggettivamente lontano. E qui si affaccia, nella nostra considerazione dell'agire finalistico, il concetto estremamente importante di *strumento*. La forma primaria di quella curva teleologica consiste nel fatto che il nostro agire spinge un oggetto esterno a reazioni che, svolgendosi secondo la natura a lui propria, giungono al punto di produrre su di noi l'effetto desiderato. Lo strumento significa l'inserimento di un'istanza tra il soggetto e questo oggetto, istanza che assume una posizione intermedia tra loro non solo nella dimensione spazio-temporale, ma anche dal punto di vista del contenuto. Infatti, se da un lato si tratta di un oggetto esterno che ha un'efficacia meramente meccanica, dall'altro però non si tratta solo di un oggetto *sul* quale si agisce, ma anche di un oggetto *mediante* il quale si agisce, come con una mano. Lo strumento è il mezzo potenziato, perché la

sua forma e la sua esistenza sono già determinate dal fine, mentre nel processo teleologico primario le esistenze naturali vengono poste al servizio del fine solo successivamente. Chi mette un seme nella terra per godere in seguito il frutto della pianta, invece di accontentarsi di quello che cresce spontaneamente, agisce teleologicamente, ma il fenomeno del fine non oltrepassa i confini della sua mano. Se invece in questa occasione vengono usate zappa e vanga, il punto a partire dal quale i processi naturali sono abbandonati a se stessi è spostato più in là, il momento soggettivamente determinato è prolungato rispetto a quello oggettivo. È vero che con lo strumento noi aggiungiamo volontariamente alla serie dei fini un nuovo elemento, ma in questo modo dimostriamo solamente che la strada diritta non è sempre la più breve. Lo strumento potrebbe essere definito come la nostra tipica creazione nel mondo esterno, in quanto per un verso viene completamente formato dalle nostre forze e per l'altro rientra completamente nei nostri scopi. Proprio per il fatto che non è un fine gli manca la relativa indipendenza posseduta dal fine, sia che valga per noi come valore assoluto in se stesso, sia che da esso ci attendiamo un effetto su di noi: è il mezzo assoluto. Il principio dello strumento non è attivo soltanto in campo fisico. Piuttosto, dove non conta immediatamente l'interesse della produzione materiale, ma sono in questione le sue premesse e i suoi lati spirituali, o in generale, si tratta di avvenimenti immateriali, lo strumento acquista una forma anche più pura, in quanto è davvero completamente creazione della nostra volontà e non deve venire a patti con la particolarità e l'interna estraneità di una materia rispetto al fine. L'esempio più caratteristico è costituito forse dalle istituzioni sociali che il singolo utilizza per raggiungere mete a cui le sue possibilità personali da sole non giungerebbero mai. Anche prescindendo completamente dal fatto più generale che il far parte dello Stato, mediante la protezione esterna da esso accordata, è la condizione della maggior parte delle azioni finalizzate individuali, le istituzioni particolari del diritto civile offrono alla volontà del singolo possibilità di realizzazione che gli sarebbero altrimenti del tutto negate. Quando la sua volontà prende una via indiretta attraverso la forma giuridica del contratto, del testamento, dell'adozione, egli beneficia di uno strumento apprestato dalla collettività che moltiplica la sua forza individuale, prolungando le linee della sua influenza e rendendone certi i risultati. Poiché ciò che è casuale si elimina reciprocamente e l'uniformità degli interessi permette una somma dei contributi, dalle interazioni ci molti sorgono istituzioni oggettive, che costituiscono per così dire la stazione centrale per infinite curve teleologiche degli individui e offrono a questi uno strumento perfettamente adatto per la loro estensione a ciò che sarebbe altrimenti irraggiungibile. Lo stesso avviene per il culto ecclesiastico: è uno strumento

preparato dalla totalità della Chiesa, che ne oggettivizza i sentimenti tipici, certamente una via indiretta per le mete ultime della religiosità, ma una via indiretta attraverso uno strumento che, a differenza di tutti gli strumenti materiali, esprime *tutta* la sua essenza nel fatto di essere soltanto strumento per quelle mete che l'individuo da solo, cioè direttamente, non crede di poter ottenere.

Lo strumento come mezzo potenziato e il denaro come l'esempio più puro di strumento.

Si è raggiunto così finalmente il punto in cui il denaro trova il proprio posto negli intrecci dei fini. Bisogna cominciare da ciò che è universalmente noto. Se ogni transazione economica si basa sul fatto che io voglio avere qualcosa che per il momento si trova in possesso di un altro e che egli mi cede se gli do in cambio qualcosa che possiedo e che egli vuole avere, è anche evidente che in questo processo bilaterale l'elemento nominato per ultimo non si presenterà sempre quando appare il primo. Infinite volte desidererò l'oggetto *a* che si trova in possesso di *A*, mentre l'oggetto o la prestazione *b*, che fornirei volentieri in cambio, è completamente priva di interesse per *A*; oppure i beni offerti reciprocamente sono desiderati da entrambe le parti, ma non è possibile raggiungere immediatamente un accordo sulle quantità, in cui reciprocamente si corrispondono. Perciò, per raggiungere il massimo grado di realizzazione dei nostri fini, è del massimo valore che venga introdotto nella catena dei fini un elemento intermedio, in cui posso convertire *b* in ogni momento e che, da parte sua, può nella stessa misura convertirsi in *a* — pressappoco come qualsiasi forza, quella dell'acqua che cade, del gas riscaldato, della pala di un mulino spinta dal vento, se condotta ad una macchina dinamo, può essere convertita in qualsiasi forma di forza si voglia ottenere. Come i miei pensieri devono assumere la forma della lingua compresa da tutti, per favorire, per questa via indiretta, i miei scopi pratici, le mie azioni, o i miei averi devono giungere alla forma del valore monetario per servire alla prosecuzione della mia volontà. Il denaro è la forma più pura di strumento, e precisamente del tipo sopra indicato: è un'istituzione nella quale il singolo fa sfociare le sue azioni o i suoi averi per raggiungere, attraverso questo punto di passaggio, fini che sarebbero inaccessibili ai suoi sforzi diretti. Il fatto che ognuno lo adopera immediatamente, fa risaltare il suo carattere strumentale con evidenza maggiore di quanto accada nei tipi precedentemente menzionati; benché il denaro non esaurisca la sua essenza e la sua efficacia nella parte che posso averne in mano, ma le mantenga nelle organizzazioni sociali e nelle norme super-soggettive che, al di là della sua limitatezza materiale, della sua

piccolezza e della sua rigidità, lo fanno diventare strumento di scopi infinitamente vari e grandi. Per le forme dello Stato e del culto, plasmate esclusivamente da forze spirituali e libere da ogni compromesso con l'autonomia della materia esterna, era caratteristico il fatto di esprimere completamente il loro fine nell'interezza della loro essenza. Ma esse sono contemporaneamente così vicine ai loro fini specifici che si calano propriamente in essi, e il sentimento spesso si oppone alla loro qualità di strumenti, in base alla quale sarebbero mezzi in se stessi privi di valore, che prendono vita solo mediante la volontà che di volta in volta li sottende e li definisce come valori morali ultimi. Il denaro è molto lontano da tale offuscamento del suo carattere di mezzo. A differenza di queste istituzioni non ha nel contenuto nessun rapporto con il singolo scopo che ci aiuta ad ottenere. È del tutto indifferente agli oggetti, al di sopra di essi, perché ne è separato anche dal momento dello scambio: infatti ciò che il denaro media, in quanto totalità, non è il possesso degli oggetti, ma il loro scambio. Il denaro, nelle sue forme perfette, è il mezzo assoluto, in quanto da una parte possiede una completa determinatezza teleologica e respinge ogni determinatezza proveniente da serie di altro tipo, dall'altra si limita, nei confronti del fine, al puro essere mezzo e strumento, non viene pregiudicato nella sua essenza da nessun fine singolo e si presenta alla serie dei fini come punto di passaggio del tutto indifferente. È forse la prova più decisiva e l'espressione più efficace del fatto che l'uomo è un animale «che costruisce strumenti», caratteristica certamente collegata al fatto di essere l'animale «che pone dei fini». L'idea del mezzo definisce la posizione dell'uomo nel mondo. L'uomo non è legato, come l'animale, al meccanismo della vita degli istinti e all'immediatezza della volontà e del godimento, ma non ha nemmeno la potenza immediata che pensiamo appartenga a Dio, la potenza di far sì che la sua volontà in sé e per sé sia già la realizzazione del voluto. L'uomo si trova in una posizione intermedia, in quanto può spingersi col volere molto al di là dell'attimo, ma può realizzare questo volere soltanto per la via indiretta che passa attraverso una serie teleologica articolata. Se per Platone l'amore è uno stato intermedio tra l'avere e il non-avere, nell'interiorità soggettiva l'amore è la stessa cosa del mezzo nell'ambito dell'oggettivo e dell'esteriore. E come per l'uomo che «aspira» sempre, che non è mai durevolmente appagato, che è sempre soltanto in divenire, l'amore è in quel senso l'autentica condizione umana, così, su un altro piano, il mezzo, e la sua forma potenziata, lo strumento, sono il simbolo del tipo uomo: mostrano o contengono tutta la grandezza della volontà umana, e, contemporaneamente, la forma che ne disegna i confini. La necessità pratica di allontanare il fine da noi mediante una lunga serie di mezzi ha prodotto forse tutta la rappresentazione del futuro, come la capacità di ricordare ha

prodotto il passato, e, in questo modo, ha dato al sentimento della vita dell'uomo la sua forma: essere sullo spartiacque tra passato e futuro, la sua estensione e i suoi confini. Nel denaro il mezzo ha ottenuto la sua più pura effettività, è quel mezzo concreto che coincide completamente con il concetto astratto di mezzo: è il mezzo per eccellenza. E nel fatto che, in quanto tale, incarna, eleva, sublima la posizione pratica dell'uomo — che, brevemente e paradossalmente, potremmo definire Pessenza indiretta— la sua posizione rispetto ai contenuti della sua volontà, la sua potenza e la sua impotenza nei loro confronti, in questo fatto risiede l'enorme importanza del denaro per la comprensione dei motivi fondamentali della vita. Tuttavia ora considero il denaro in base all'orientamento che da esso conduce alla totalità della vita solo nella misura in cui questo stesso orientamento rende accessibile quello inverso, che costituisce provvisoriamente il nostro scopo: conoscere l'essenza del denaro a partire dai rapporti interni ed esterni, che in esso trovano la loro espressione, il loro mezzo o la loro conseguenza. Alle determinazioni in cui si sviluppa l'individuazione del denaro a cui si è giunti finora, viene aggiunta subito la seguente, perché dimostra con particolare immediatezza quanto siano pratiche le realtà in cui si trasforma quel carattere astratto del denaro.

L'illimitatezza delle possibilità di utilizzazione del denaro.

Ho appena ricordato che non è sempre soltanto un fine già fissato a condizionare la rappresentazione, la ricerca e l'acquisizione dei mezzi, ma che piuttosto, abbastanza spesso, la disponibilità di sostanze e forze ci induce a porre determinati fini che si possono raggiungere per loro tramite: dopo che il fine ha creato il pensiero del mezzo, il mezzo crea il pensiero del fine. Nello strumento, che ho definito come il più potenziato modo di essere del mezzo, questo rapporto viene trasferito in una forma che, pur presentando spesso delle modificazioni, è, d'altra parte, per così dire, cronica. Mentre il mezzo nella sua forma semplice e abituale si esaurisce completamente nella realizzazione del fine e perde la sua forza e il suo interesse come mezzo dopo il servizio prestato, l'essenza dello strumento è di continuare ad esistere al di là della sua singola utilizzazione, ovvero di essere disponibile per un numero di impieghi che non può essere fissato in anticipo. Questo non vale soltanto per gli innumerevoli casi della prassi quotidiana, per i quali non c'è bisogno di nessun esempio, ma anche in casi molto complicati. Quanto spesso organizzazioni militari destinate esclusivamente ad essere strumenti di uno spiegamento di forze diretto contro l'esterno, sono state poste al servizio della politica interna di una dinastia per scopi completamente opposti a quelli originari! E, soprattutto, quanto spesso un rapporto tra uomini, che era stato stabilito per determinati singoli fini,

diviene il veicolo di contenuti che lo superano ampiamente e sono caratterizzati in modo completamente diverso! Si può ben dire allora che ogni durevole organizzazione umana — di carattere familiare, economico, religioso, politico, sociale — ha la tendenza a darsi dei fini ai quali non era destinata fin da principio. Ora, da un lato è evidente che uno strumento — *ceteris paribus* — sarà tanto più importante e prezioso, quanto maggiore sarà il numero dei fini a cui può eventualmente servire, quanto maggiore sarà il cerchio di possibilità che ne circonda l'effettività; dall'altro, che lo strumento, nella stessa identica misura, dovrà divenire in sé più indifferente, incolore, obiettivo, nei confronti di ogni singolo e particolare contenuto finalistico e situarsi ad una distanza maggiore da esso. In quanto il denaro, come mezzo per eccellenza, soddisfa in misura perfetta all'ultima condizione, acquista dal primo punto di vista un'importanza molto maggiore. Si può formulare questa situazione dicendo innanzi tutto che il valetto di ogni singola quantità di denaro supera il valore di ogni singolo determinato oggetto che può essere scambiato con essa, perché il denaro concede la *chance* di scegliere invece di questo un qualsiasi altro oggetto nell'ambito di una cerchia illimitatamente grande. Certo, alla fine può essere speso per *un solo* oggetto, ma la possibilità della scelta è un vantaggio che deve venire scontato nel valore del denaro. Non avendo il denaro alcun rapporto con un singolo scopo, ne ottiene uno con la totalità degli scopi. È lo strumento in cui la possibilità delle applicazioni non previste è giunta al massimo e che ha così acquistato il massimo valore raggiungibile in questo modo. La mera possibilità di sconfinata utilizzazione, che il denaro, a causa dell'assoluta mancanza di un contenuto proprio, non tanto possiede, quanto è, si esprime positivamente nel fatto che non può star fermo, ma quasi da se stesso preme continuamente verso la propria utilizzazione. Come nelle lingue povere di vocaboli, per esempio nel francese, la necessità di definire molte cose diverse con la medesima espressione rende possibile una particolare abbondanza di allusioni, di rapporti, di sfumature e accenti psicologici, — e si può dire così che la loro ricchezza consista proprio nella loro povertà — così la mancanza interna di significato del denaro genera la pienezza dei suoi significati pratici, anzi spinge a colmare l'infinità concettuale del suo ambito di significato con nuove continue formazioni, a immaginare, per la pura forma che il denaro rappresenta, contenuti sempre nuovi, poiché essa non costituisce un punto d'arrivo per nessun contenuto, ma soltanto un punto di passaggio per ognuno di essi. Infine, tutte le merci più varie possono essere convertite in un solo valore, in denaro, mentre il denaro può essere convertito in tutta la varietà delle merci. Nei confronti del lavoro ciò assume la forma particolare in base alla quale il capitale monetario si può quasi sempre trasferire da un tipo di utilizzazione all'altro, con una certa perdita al massimo, ma spesso con un

guadagno, il lavoro, invece, quasi mai, e tanto meno quanto più è qualificato. Il lavoratore non può prendere la propria arte e la propria abilità dal proprio mestiere e investirele in un altro. In rapporto alla libertà di scelta e ai suoi vantaggi, di fronte a chi possiede il denaro, il lavoratore è dunque svantaggiato quanto il commerciante. Per questo il valore di una data somma di denaro è eguale al valore di ogni singolo oggetto, di cui costituisce l'equivalente, più il valore della libertà di scelta tra un numero indeterminato di oggetti di quel tipo, un più che nell'ambito delle merci o del lavoro non trova quasi analogie, neanche approssimative.

Il valore aggiuntivo del denaro che si forma in questo modo, appare più profondamente fondato e più altamente potenziato, se si considera la decisione in cui culmina in realtà questa possibilità di scelta. Si è posto in rilievo che un bene utilizzabile in molti modi, ma sufficiente soltanto per una delle sue possibili utilizzazioni, dal punto di vista quantitativo verrebbe valutato alla luce dell'interesse che il proprietario ripone nella sua utilizzazione più importante; porre in atto tutte le altre, meno importanti, sarebbe antieconomico e irragionevole. Come dunque una massa di beni, che è sufficiente o più che sufficiente a tutte le sue possibili utilizzazioni — dove dunque il bene concorre per le proprie utilizzazioni — viene valutata in base alla misura della meno valida di esse, così, nel caso in cui le utilizzazioni concorrano per il bene, quella di esse che ha maggior valore diviene criterio di misura per quel bene. Ma ciò non può mai apparire in modo più completo ed efficace di quanto appaia nel caso del denaro. Infatti, poiché è utilizzabile per qualsiasi acquisto economico, si può soddisfare con ogni somma data il bisogno più importante soggettivamente tra tutti i bisogni in questione in un determinato momento. La scelta che offre non è, come in tutti gli altri beni, specificamente delimitata; e, data l'immensità del volere umano, una pluralità di utilizzazioni possibili concorre sempre per ogni *quantum* di denaro disponibile; di conseguenza, poiché la decisione ragionevolmente riguarderà sempre il bene di volta in volta maggiormente desiderato, la valutazione del denaro in ogni momento dato deve essere uguale a quella dell'interesse più importante sentito in quel momento. Una catasta di legna o un cantiere, che sono sufficienti soltanto per una tra le diverse utilizzazioni desiderate e che pertanto vengono valutati in base a quella di esse che ha maggior valore, non possono tuttavia nel loro significato superare la limitatezza, per così dire provinciale, del loro intero territorio; ma il denaro è libero da una tale limitatezza e il suo valore corrisponde pertanto al più alto interesse presente, che deve essere soddisfatto in base al *quantum* della somma disponibile.

Questa possibilità di scelta, che il denaro possiede come mezzo astratto, non riguarda soltanto le merci offerte contemporaneamente, ma anche i

momenti in cui può essere usato. Il valore di un bene non si determina soltanto in base al significato reale che il bene riveste nell'attimo della sua utilizzazione. Piuttosto, la libertà maggiore o minore di scegliere quando si vuol far cominciare quest'attimo rappresenta un coefficiente che può far salire o scendere in modo molto rilevante l'apprezzamento del bene in base al suo significato intrinseco. Se la *chance* trattata precedentemente risultava da una grande gamma di possibilità contigue di utilizzazione, questa deriva dal loro succedersi l'una dopo l'altra. Ponendo tutto il resto su un piano di parità, è più prezioso quel bene che posso utilizzare subito, ma che non devo necessariamente utilizzare subito. La serie dei beni concreti si dispiega tra due estremi che ne modificano il valore nelle più varie gradazioni: ad uno degli estremi il bene può essere goduto subito, ma non dopo; all'altro il bene può essere goduto più tardi, ma non subito. Se, per esempio, d'estate, dei pesci appena pescati vengono scambiati con una pelliccia che può essere portata solo d'inverno, il valore dei primi sale perché posso consumarli subito, mentre quello di quest'ultima risente del fatto che il rinvio della sua utilizzazione dà luogo a tutte le possibilità di danno, perdita e svalutazione. D'altra parte, il primo valore viene diminuito dal fatto che l'oggetto è già deperito il giorno dopo, il secondo viene aumentato perché la sua utilizzazione è differibile. Quanto più un oggetto utilizzato come mezzo di scambio unisce in sé entrambi i momenti di innalzamento del valore, tanto più possiede le qualità del denaro: infatti il denaro, come puro mezzo, rappresenta la più elevata sintesi di essi che si può ottenere. Poiché non possiede alcuna proprietà concreta che ne pregiudichi l'utilizzazione, ma è soltanto lo strumento per ottenere valori concreti, la libertà della sua utilizzazione è altrettanto grande in rapporto ai momenti temporali nei quali viene speso, quanto in rapporto agli oggetti per i quali viene speso.

Da questo particolare valore del denaro, dalla sua completa mancanza di rapporti con tutte le particolarità degli oggetti e dei momenti temporali, dal suo completo rifiuto di ogni fine proprio, dall'astrattezza del suo carattere di mezzo deriva la superiorità di chi dà denaro nei confronti di colui che offre merce. Le eccezioni: il rifiuto della vendita per valore affettivo, per boicottaggio, nascono quando, in base alla situazione individuale, il valore degli oggetti che si vogliono scambiare con il denaro non è assolutamente sostituibile con altri. Allora evidentemente viene a mancare la possibilità di scelta che il denaro offerto in cambio concede al suo attuale proprietario, e, in questo modo, il suo vantaggio particolare, perché in luogo della scelta subentra una unilaterale determinatezza del volere. Ma, in generale, chi possiede denaro gode di quella duplice libertà e per cederlo al proprietario delle merci pretenderà un equivalente particolare. Ciò appare nel principio,

interessantissimo dal punto di vista economico-psicologico, dell'«aggiunta». Quando si acquistano merci, che possano essere pesate e misurate, ci si aspetta che il commerciante «pesi bene», cioè dia senza contropartita almeno la quantità segnata da una lineetta di graduazione in più, come avviene quasi sempre. Dipende probabilmente dal fatto che Terrore è più frequente nel pesare le merci che nel contare il denaro. Ma l'aspetto caratteristico è che chi dà il denaro ha il potere di costringere a porre dal lato a lui favorevole l'interpretazione di questa possibilità, che pure in sé è egualmente favorevole o egualmente sfavorevole per entrambe le parti. Significativamente questo vantaggio rimane del «compratore», anche se la controparte dà ugualmente denaro. Il cliente si aspetta dal banchiere, come l'assicurato, in caso di incidente, attende dalla compagnia di assicurazioni, che essi procedano «correntemente», cioè diano un po' di più di quanto sia assolutamente giusto ottenere, per lo meno nella forma. Anche il banchiere e la compagnia di assicurazioni danno soltanto denaro, e il loro cliente non pensa a procedere in modo liberale, corrente, nei loro confronti, dà soltanto quanto è prescritto. Tuttavia le quantità di denaro che vengono impiegate dalle due parti hanno un diverso significato: per il banchiere e la società di assicurazioni il denaro, con cui operano, è la merce; solo per il cliente si tratta di «denaro» nel senso che qui è in questione, cioè del valore che egli *può*, ma non necessariamente *deve*, adoperare per l'affare di borsa o l'assicurazione, mentre i primi non hanno nessuna scelta e possono utilizzare il denaro, che è la loro merce, soltanto in quel modo. La libertà di utilizzazione concede al denaro del cliente un predominio, che corrisponde al fatto che, per la controparte, si tratta di un mezzo corrente. Ma quando c'è un'aggiunta da parte di chi dà denaro, come, ad esempio, in certe forme di mancia, nel pagamento del cameriere o del vetturino, si manifesta il predominio di chi dà denaro nella scala sociale, che è la premessa della mancia. Come tutte le manifestazioni dell'essenza del denaro, anche questa non è un fenomeno isolato all'interno del sistema della vita, ma, come le altre, ne porta un tratto fondamentale alla più pura e, nello stesso tempo, più esteriore espressione: il tratto, cioè, secondo cui in ogni rapporto è in vantaggio colui al quale importa meno il contenuto di quel rapporto. Espresso in questo modo ciò appare del tutto paradossale, perché quanto più intenso è il nostro desiderio di qualcosa, tanto più profondo e appassionato è il nostro godimento di essa; anzi, l'altezza del godimento che ci attendiamo, decide della forza della nostra volontà. Ma proprio questo provoca e giustifica il vantaggio di chi desidera con forza minore. Infatti è nell'ordine delle cose che chi dal rapporto ottiene di meno sia risarcito con alcune concessioni da parte dell'altro. Questo vale anche nelle relazioni più sottili ed intime. In ogni rapporto basato sull'amore, chi ama di meno, da un punto di

vista esteriore, si trova in vantaggio; poiché fin da principio l'altro rinuncia in maggior misura all'utilizzazione del rapporto, è più disposto a fare sacrifici chi offre per la misura più grande delle sue soddisfazioni una più grande misura di dedizione. Così si stabilisce un equilibrio: perché la misura del desiderio corrisponde alla misura della gioia è giusto che la struttura del rapporto conceda qualche vantaggio particolare a chi desidera meno intensamente — vantaggio che di regola riesce a strappare, perché è colui che attende, che è riservato e pone le proprie condizioni. Perciò il vantaggio di chi dà il denaro non è assolutamente ingiusto: poiché nella transazione della merce-denaro è di solito colui che desidera di meno, la perequazione delle due parti avviene proprio mediante il fatto che colui che desidera intensamente gli concede un vantaggio al di là dell'oggettiva equivalenza dei valori di scambio. Infine bisogna anche considerare che egli non gode il vantaggio perché *ha* il denaro, bensì perché lo *dà*.

Il vantaggio che il denaro trae dal suo distacco da tutti gli specifici contenuti e movimenti dell'economia, si manifesta anche in altre serie di fenomeni, il cui tipo consiste nel fatto che, per quanto forti e rovinose siano le crisi dell'economia, da esse coloro che maneggiano denaro traggono di solito ugualmente, se non in misura addirittura maggiore, i loro profitti. Per quanto grandi possano essere le rovine e numerose le esistenze distrutte dal crollo dei prezzi o dal loro rialzo vertiginoso sul mercato delle merci, l'esperienza ha regolarmente dimostrato che i grandi banchieri traggono da questi opposti pericoli per venditori o compratori, creditori o debitori, il loro costante guadagno. Il denaro, in quanto strumento completamente indifferente del movimento economico, si fa pagare i propri servizi in qualsiasi direzione e con qualsiasi ritmo si muova l'economia. Questa libertà, però, deve pagare un pedaggio: la neutralità del denaro fa sì che a coloro che offrono denaro vengano avanzate facilmente richieste da diverse parti, ostili tra loro, ed essi cadono in sospetto di tradimento più facilmente di chiunque operi con valori qualitativamente determinati. All'inizio dell'età moderna, quando le grandi potenze dei Fugger, dei Welser, dei Fiorentini e dei Genovesi fecero il loro ingresso nelle decisioni politiche, in particolare nella violenta lotta tra la potenza asburgica e quella francese per l'egemonia europea, esse vennero considerate con continua diffidenza da ogni partito, perfino da quelli a cui avevano prestato somme enormi. Di coloro che maneggiavano denaro non si era mai sicuri, il puro affare finanziario non li impegnava inequivocabilmente neppure per l'attimo successivo, e l'avversario che avevano contribuito a combattere non esitava a rivolgersi loro con richieste e profferte. Il denaro ha quella proprietà molto positiva che si indica con il concetto negativo della mancanza di carattere. Per l'uomo che definiamo privo di carattere è essenziale

non farsi determinare dalla dignità interna, di contenuto, di persone, cose e pensieri e venir invece sopraffatto dalla potenza quantitativa con cui la singola cosa lo impressiona. Tale è anche il carattere del denaro, libero da tutti i contenuti specifici e consistente nella, pura quantità, che determina negli uomini che gravitano esclusivamente verso di esso una tipica mancanza di carattere, il lato d'ombra, quasi logicamente necessario, che compensa i vantaggi delle operazioni monetarie e la specifica sopravvalutazione del denaro rispetto ai valori qualitativi. Questo predominio del denaro si esprime innanzitutto, nel caso riportato, nel fatto che il venditore è più interessato e si dà maggior premura del compratore. Infatti, qui si realizza una forma estremamente significativa per tutto il nostro atteggiamento verso le cose: di due classi di valori, che stanno l'una di fronte all'altra e vengono considerate come totalità, la prima è decisamente superiore all'altra, ma il singolo contenuto o il singolo esemplare della seconda è superiore al contenuto o all'esemplare corrispondente della prima. Posti di fronte alla scelta tra la totalità dei beni materiali e quella dei beni ideali, dovremmo deciderci per i primi, perché la rinuncia ad essi finirebbe per negare la vita insieme ai suoi contenuti ideali; mentre non potremmo esitare nel cedere ogni bene materiale, preso singolarmente, per qualsiasi bene ideale. Così, nei nostri rapporti con uomini diversi non dubitiamo affatto del maggior valore e dell'indispensabilità di uno di essi, considerato nell'insieme, rispetto all'altro; tuttavia, ciò che come totalità ha minor valore può essere per noi quanto c'è di più piacevole e seducente nei singoli momenti e lati del rapporto. Lo stesso accade fra il denaro e i concreti oggetti di valore: la scelta fra la totalità di questi ultimi e la totalità del primo rivelerebbe subito la sua interna mancanza di valore, perché avremmo soltanto un mezzo e nessun fine per il quale utilizzarlo; al contrario, se si considera il singolo *quantum* di denaro nei confronti della singola quantità di merce, il cambio della seconda con il primo è desiderato di regola con maggiore intensità del contrario. Questo rapporto non esiste soltanto tra gli oggetti in generale e il denaro in generale, ma anche tra esso e singole categorie di merci. Il singolo spillo è quasi privo di valore, ma gli spilli in generale sono quasi indispensabili e «valgono tanto oro quanto pesano». Innumerevoli tipi di merce sono di questo tipo: la possibilità di procurarsi senz'altro per denaro il singolo esemplare, lo svaluta in linea di principio nei confronti del denaro e il denaro appare come la potenza dominante, che dispone dell'oggetto; invece il tipo di merce, come totalità, è, nella sua importanza per noi, del tutto incommensurabile con il denaro ed ha nei suoi confronti quel valore indipendente che la facilità di procurarsi nuovamente il singolo esemplare nasconde così spesso alla nostra coscienza. Poiché l'interesse economico-pratico si appunta quasi esclusivamente sul singolo pezzo, o su di

una limitata somma di pezzi, l'economia monetaria ha portato la situazione ad un punto tale che il nostro senso del valore nei confronti delle cose ha di solito la propria misura nel loro valore in denaro. Ma questo è evidentemente in un rapporto di interazione con l'interesse prevalente ad avere in mano il denaro invece dell'oggetto.

Il superadditum della ricchezza.

Ciò sfocia alla fine in un fenomeno generale che si potrebbe chiamare il *superadditum* della ricchezza e che si potrebbe paragonare all'*unearned profit* della rendita fondiaria. Il ricco gode di vantaggi che vanno al di là del godimento di quello che può procurarsi concretamente con il proprio denaro. Il commerciante tratta con lui in modo più serio e onesto che con il povero; chiunque, anche chi non trae alcun profitto dalla ricchezza, tratta il ricco in modo più gentile del povero, una sfera ideale di indubitabile preferenza aleggia intorno a lui. Dappertutto si può osservare come a chi compra il tipo di merce più costoso, a chi viaggia in treno nella classe migliore, ecc. venga reso ogni genere di piccoli favori. Questi favori hanno poco a che fare con il valore oggettivo da lui pagato, come il sorriso più gentile, con cui il commerciante vende la merce più cara, ha poco a che fare con essa; costituiscono invece un supplemento gratuito che viene negato soltanto al consumatore della merce più a buon mercato, senza che egli tuttavia — e questo è in certa misura l'aspetto più duro della cosa — sia autorizzato a lamentarsi dell'oggettivo svantaggio. Questo si manifesta forse nel modo più autentico in un fenomeno in sé veramente insignificante. Nei tram di alcune città ci sono due classi che hanno prezzi diversi, senza che la prima classe offra un vantaggio oggettivo o una maggiore comodità. Tuttavia, con il prezzo più alto, si compera la compagnia esclusiva di persone che lo pagano soltanto per essere separate da chi paga di meno per viaggiare. In questo caso il benestante può procurarsi in modo del tutto immediato un vantaggio pagando di più, non solo quindi per mezzo di un equivalente oggettivo della sua spesa. Apparentemente qui si presenta il contrario del *superadditum*, perché al benestante, per il suo denaro, non viene dato relativamente di più, bensì relativamente di meno che al povero. Tuttavia il *superadditum* del denaro è dato qui, per così dire, in forma negativa, ma particolarmente pura: il benestante ottiene il proprio vantaggio senza passare, indirettamente, attraverso una cosa, ed esclusivamente mediante il fatto che altri non possono spendere il denaro che spende lui. Anzi, la ricchezza ha valore anche come una specie di merito morale. Questo non si esprime soltanto nel concetto della *respectability* o nella definizione popolare della gente abbiente come «rispettabile» o «migliore», bensì anche nel

fenomeno correlativo: il povero viene trattato come se si fosse reso colpevole di qualcosa, il mendicante viene cacciato con ira, anche persone di buon cuore si ritengono legittimate ad un ovvio senso di superiorità nei confronti del povero. Quando a Strasburgo, nel 1536, viene stabilito che il lunedì pomeriggio deve essere festivo per tutti i garzoni dei fabbri che ricevono un salario superiore ad otto soldi, viene reso un beneficio a quelli che si trovano materialmente nella situazione migliore, beneficio che secondo la logica della morale sarebbe dovuto spettare proprio ai più bisognosi. Ma proprio nel senso di fenomeni così perversi si potenzia, più di una volta, il *superadditum* della ricchezza: l'idealismo pratico, per esempio quello di chi svolge un lavoro scientifico apparentemente non pagato, viene abitualmente onorato come eticamente eminente e considerato con maggior rispetto in un uomo ricco che in un povero maestro di scuola! Questo interesse usurario della ricchezza, questi vantaggi, che essa procura al suo possessore senza che questi debba spendere qualcosa per essi, sono collegati alla forma denaro dei valori. Tutto questo infatti è chiaramente espressione o riflesso di quella sconfinata libertà di utilizzazione che distingue il denaro da tutti gli altri valori. In questo modo è possibile per il ricco agire non soltanto attraverso quello che fa, ma anche attraverso quello che potrebbe fare: molto al di là di ciò che egli si procura di fatto con il proprio reddito, e del profitto che altri traggono da esso, il patrimonio è circondato da una cerchia di infinite possibilità di utilizzazione, come da un corpo astrale che si estende al di là del suo ambito concreto: a ciò si riferisce inequivocabilmente il fatto che la lingua designa una quantità rilevante di mezzi in denaro col termine di *Vermógen*¹, cioè come potere, essere in grado in assoluto. Tutte queste possibilità, delle quali soltanto una parte veramente minima può divenire realtà, vengono tuttavia saldate psicologicamente, si coagulano nell'impressione di una potenza non esattamente determinabile, che rifiuta ogni fissazione del risultato da essa raggiungibile, e la rifiuta in modo tanto più comprensivo ed efficace, quanto più mobile è il patrimonio, quanto più facilmente è utilizzabile per ogni possibile scopo, quanto più completamente cioè ogni sostanza patrimoniale consiste in denaro o è convertibile in esso, e quanto più puro è il modo in cui il denaro stesso diviene strumento e punto di passaggio senza qualsiasi propria qualificazione teleologica. La pura potenzialità che il denaro rappresenta nella misura in cui è semplicemente mezzo aumenta fino a divenire una rappresentazione unitaria di potenza e di significato che agisce anche come potenza concreta e come significato a favore del possessore di denaro; pressappoco come al fascino di un'opera d'arte non vengono attribuiti soltanto il suo contenuto e le reazioni spirituali collegate ad essa con necessità oggettiva, ma anche tutte le combinazioni del sentimento casuali, individuali e

indirette, che essa fa echeggiare ora in un modo, ora, altrove, in modo diverso, e la cui somma indeterminata soltanto può circoscrivere per noi la totalità del suo valore e della sua significatività.

La stessa somma di denaro è diversa se fa parte di un piccolo o di un grande patrimonio.

Nell'essenza di questo *superadditum*, se interpretato nel modo giusto, c'è il fatto di apparire con tanto maggior rilievo, quanto più completamente la possibilità e la libertà di scegliere la sua utilizzazione è realizzabile nella situazione complessiva in cui si trova il suo proprietario. Questo caso si verifica in misura minima per il povero: infatti il suo reddito in denaro, sufficiente soltanto per le necessità della vita, è determinato *a priori* e lascia alla scelta tra le varie possibilità di utilizzazione soltanto un piccolo spazio che tende a scomparire. Questo spazio si amplia col crescere del reddito, cosicché ogni parte di esso acquista il *superadditum* nella misura in cui si discosta dalle parti richieste per soddisfare ciò che è necessario e determinato *a priori*. Quindi ogni parte che si aggiunge al reddito già presente possiede un più alto supplemento di quel *superadditum*. Naturalmente ciò avviene al di sotto di un limite posto molto in alto, al di sopra del quale ogni parte di reddito da questo punto di vista viene qualificata uniformemente. A questo punto si può comprendere il fenomeno in questione osservando una sua conseguenza speciale e ciò è possibile sulla base di una riflessione che, come credo, è anche per altri aspetti gravida di conseguenze. Molti beni sono disponibili in una massa tale da non poter essere consumati dagli strati più ricchi della società, e, per venir venduti, devono essere offerti anche agli strati più poveri e poverissimi della società. Perciò queste merci non possono essere più care di quanto questi strati, considerando anche il loro limite estremo, siano in grado di pagare. Si potrebbe designare questo fenomeno come legge della delimitazione del prezzo di consumo: una merce non può mai essere più cara di quanto può pagare lo strato sociale più sprovvisto di mezzi al quale deve essere offerta data la grande quantità di essa che è a disposizione. Si potrebbe osservare in questo caso uno spostamento della teoria marginalistica dall'individuale al sociale: invece del bisogno più basso che può venir soddisfatto con una merce, diviene qui determinante per la formazione del prezzo il bisogno dello strato sociale più basso. Questo dato di fatto costituisce un vantaggio incredibile per il benestante. Perché in questo modo proprio i beni indispensabili sono a sua disposizione a un prezzo molto più basso di quello che dovrebbe pagare se il pagamento venisse richiesto soltanto a lui. Dovendo comperare i mezzi di sussistenza, il povero fa sì che siano a buon

mercato per il ricco. Se questi dovesse destinare ai propri bisogni primari (nutrimento, abitazione, vestiario) una parte del suo reddito proporzionalmente uguale a quella del povero, gli resterebbe sempre per il superfluo, in termini assoluti, di più che non a quest'ultimo. Ma il ricco ha anche il vantaggio addizionale di poter soddisfare i bisogni più necessari con una parte relativamente molto più piccola del proprio reddito. Con quello che resta dispone di quella libertà di scelta nell'utilizzazione del denaro che lo rende oggetto di quell'attenzione e di quelle preferenze che superano le sue effettive possibilità economiche. I mezzi finanziari del povero non sono circondati da questa sfera infinita di possibilità perché sono destinati *a priori* a fini ben determinati. In mano sua non sono dunque «mezzi» nello stesso senso puro e astratto del ricco, perché lo scopo penetra, per così dire, subito in essi, li caratterizza e li dirige. Per questo anche la nostra lingua dimostra una particolare finezza espressiva quando definisce in generale «provvisto di mezzi» chi è fornito di rilevanti mezzi finanziari. La libertà collegata a questi conduce anche da altri lati ad un *superadditum*. Dove i funzionari pubblici non vengono retribuiti la conseguenza è che solo le persone abbienti possono ricoprire posizioni direttive: così, ad esempio, il generale della lega achea doveva essere un uomo ricco, come doveva essere ricco, almeno fino a poco tempo fa, un membro del parlamento inglese. Così, nei paesi che pagano pochissimo i loro funzionari, si forma spesso una plutocrazia, una specie di aristocrazia degli alti funzionari che provengono da poche famiglie. Mentre la mancanza di retribuzione nelle cariche pubbliche sembra separare l'interesse del denaro dall'interesse del servizio, la posizione del funzionario, con tutti gli onori, la potenza e le possibilità che offre, diviene un accessorio della ricchezza. E il fatto che ciò si colleghi alla forma in denaro di essa è evidente perché soltanto questa, a causa della sua indifferenza teleologica rispetto alla personalità, permette di decidere del tutto liberamente sull'impiego del proprio tempo, sul luogo della propria residenza e sull'orientamento della propria attività. E se, come abbiamo visto, la ricchezza è già in se stessa fonte di onori, e, abusando del doppio senso del termine *Verdienst*², gode di una specie di apprezzamento morale, questo aspetto si intensifica, con le funzioni statali non retribuite, nel potere, irraggiungibile per il povero, delle cariche direttive. A queste è, nuovamente, collegato un ulteriore *superadditum*, quello proveniente dalla fama del sacrificio a vantaggio della patria, fama che, se pure spesso è certamente meritata, è a disposizione del mero possesso del denaro per motivi completamente diversi da quelli etici, in un certo senso per via puramente tecnica. Seguendo ancora lo stesso processo, vediamo come alla fine del Medioevo, per esempio a Lubecca, le persone abbienti facevano parte di numerose confraternite, per provvedere così nel modo più sicuro alla salvezza

delle loro anime. La Chiesa medievale metteva a disposizione, anche per l'acquisto dei beni spirituali, delle vie tecniche che erano accessibili soltanto al ricco e che, come il far parte di diverse confraternite, al di là della loro meta trascendente, recavano con sé una quantità di considerazione terrena e di vantaggi come supplemento non pagato. Il superamento del limite patrimoniale precedentemente fissato produce il *superadditum* da un lato prevalentemente psicologico. Per chi dispone di un patrimonio che supera questo limite, domandare quanto costa un oggetto desiderato in molti casi non gioca più nessun ruolo. Ciò significa molto di più, e qualcosa di molto più profondo, di quello che la lingua collega a questa espressione nell'uso abituale. Fintanto cioè che il reddito è ancora, in qualche modo, impegnato per utilizzazioni determinate, ogni spesa è gravata inevitabilmente dal pensiero dell'esborso di denaro da essa richiesto; per la maggior parte degli uomini tra il desiderio e la sua soddisfazione si insinua la domanda: quanto costa? Ciò provoca una certa materializzazione delle cose, esclusa per il vero aristocratico del denaro. Chi possiede denaro al di là di una misura determinata ottiene in questo modo anche il vantaggio supplementare di poterlo disprezzare. La condotta di vita, che non ha bisogno di chiedersi il valore monetario delle cose, ha uno straordinario fascino estetico, può decidere dei propri acquisti in base a punti di vista puramente oggettivi che dipendono esclusivamente dal contenuto e dal significato degli oggetti. Se sono così numerosi i fenomeni in cui la signoria del denaro può diminuire il grado di individualità delle cose e il grado della loro consapevolezza, ve ne sono indiscutibilmente altri in cui il denaro lo potenzia: le qualità degli oggetti hanno la *chance* per lo meno psicologica — per quanto raramente possa essere realizzata — di apparire tanto più individuali, quanto più ciò che è loro comune, il valore economico, è proiettato in una forma esterna ad esse ed è localizzato in questa forma. In quanto quella condotta della vita non si occupa del denaro, sfugge alle deviazioni e alle ombre, che vengono alla qualità e alla valutazione puramente oggettive delle cose dal rapporto, ad esse intimamente estraneo, con il loro prezzo in denaro. Quand'anche dunque chi è meno provvisto di mezzi possa comperare lo stesso oggetto di chi è veramente ricco, quest'ultimo gode in più il *superadditum* psicologico di una leggerezza, immediatezza, non deviabilità dell'acquisto e del godimento che viene guastata al primo dal porsi, prima e durante l'acquisto, del problema del sacrificio di denaro. Quando in seguito vedremo che l'atteggiamento *blasé* fa inversamente dell'ottusità nei confronti delle particolarità e dei pregi oggettivi delle cose l'ombra della ricchezza in denaro, non avremo una prova contro quella connessione, ma soltanto una prova dell'essenza del denaro: raccogliere, per la sua distanza da ogni determinatezza propria, i fili della vita interiore ed esterna diretti in senso

opposto, ed essere per ognuno, nella direzione a lui propria, uno strumento di più decisiva formazione e rappresentazione. In ciò consiste il significato incomparabile del denaro per la storia dello sviluppo dello spirito pratico; con esso viene raggiunta la massima riduzione finora ottenibile della particolarità e dell'univocità di tutte le formazioni empiriche. Ciò che si potrebbe chiamare il tragico della formazione umana dei concetti: che il concetto più alto debba pagare l'ampiezza con cui comprende un crescente numero di particolari con il vuoto crescente del suo contenuto, trova nel denaro la sua perfetta, pratica immagine invertita, cioè la forma di esistenza, i cui lati sono la validità generale e la mancanza di contenuto, è divenuta nel denaro una potenza reale il cui rapporto con tutta la contraddittorietà degli oggetti di scambio e dei loro annessi spirituali va spiegato in ugual misura come servire e come dominare. Il *superadditum* del possesso del denaro non è nient'altro che un singolo fenomeno di questa, così si potrebbe chiamare, essenza metafisica del denaro, del fatto cioè di superare ogni singola utilizzazione di sé stesso e di rendere valida la possibilità di tutti i valori come il valore di tutte le possibilità, perché è il mezzo assoluto.

Il denaro si adatta in modo particolare a coloro che sono slegati dalla cerchia sociale.

Nel campo d'azione di questo rapporto voglio mettere in risalto ancora una seconda serie di considerazioni. Il significato strumentale del denaro, che si eleva al di sopra di tutti i fini specifici, ha come conseguenza che esso diviene il centro degli interessi e il dominio vero e proprio degli individui e delle classi che la posizione sociale esclude da molte e specifiche mete personali. Poiché ai liberti romani mancava la piena cittadinanza, si dedicavano di preferenza agli affari; già ad Atene, al primo apparire del commercio di denaro in forma pura nel *iv* secolo, il più ricco banchiere, Pasione, aveva cominciato come schiavo la sua carriera. In Turchia gli Armeni, un popolo disprezzato e spesso perseguitato, sono spesso commercianti e banchieri — proprio come in Spagna, in condizioni simili, lo erano i Moriscos. In India questi fenomeni sono frequenti: da un lato i Paria, socialmente molto repressi e che si comportano in altri campi con timorosa riservatezza, sono per lo più cambiavalute o banchieri, dall'altro, in alcune regioni dell'India del Sud, gli affari finanziari e le ricchezze sono nelle mani dei Chetty, una casta mista che, a causa della scarsa purezza, non gode di alcuna stima. Così gli Ugonotti, nella loro posizione particolarmente esposta a restrizioni, si dedicavano con grande slancio all'acquisizione di denaro, come i Quaccheri in Inghilterra. Dall'acquisizione di denaro in quanto tale è possibile escludere qualcuno in

linea di principio soltanto in misura minima, poiché proprio tutte le possibili vie portano ad esso. Pertanto dall'attività puramente finanziaria non è possibile escludere nessuno, poiché richiede meno premesse tecniche di qualunque altra attività, e si sottrae più facilmente al controllo e alle ingerenze. Inoltre, chi ha bisogno di denaro di regola è in una situazione tale per cui è disposto a cercare aiuto anche dalla persona altrimenti più disprezzata e il rifugio che altrimenti eviterebbe con la massima cura. E poiché chi, in un qualunque senso, è privo di diritti non viene tenuto lontano proprio dal terreno dei puri interessi finanziari, sorge un'associazione tra queste due determinazioni, che agisce in parecchie direzioni: per questa ragione, da un lato, sull'uomo che traffica col denaro incombe facilmente la minaccia di declassamento sociale, che egli spesso riesce a non sentire solo in virtù del suo potere e della sua indispensabilità, e per la stessa ragione, d'altra parte, nel Medioevo ai viaggiatori veniva resa imparzialmente giustizia in questioni di denaro, benché in altri casi ricevessero un pessimo trattamento. Lo stesso risultato si presenta quando l'esclusione di elementi sociali dai diritti e dai privilegi dei cittadini di pieno diritto non accade più attraverso norme giuridiche o disposizioni imposte in qualche altro modo, bensì per una rinuncia volontaria da parte loro. Quando i Quaccheri avevano già raggiunto la completa eguaglianza di diritti politici, si separarono loro stessi dagli interessi degli altri: non prestavano giuramento, non potevano quindi assumere cariche pubbliche, disprezzavano tutti gli ornamenti e gli svaghi della vita, persino lo sport, dovettero rinunciare anche all'agricoltura, in quanto si rifiutavano di pagare le decime. Così, per mantenere ancora un interesse per la vita nei suoi aspetti esteriori, ricorrevano al denaro come all'unica risorsa a cui non si erano precluso l'accesso. In modo del tutto analogo, si è notato che nella vita dei Fratelli Moravi (Ernuti) mancava ogni contenuto ideale legato alla scienza, all'arte, a una serena socievolezza, e che, accanto all'interesse religioso, essi consentivano come impulso pratico soltanto la nuda gioia del guadagno. L'operosità e l'avidità di molti Fratelli Moravi e Pietisti non sarebbe quindi segno di ipocrisia, ma di una malattia del cristianesimo che rifugge dagli interessi culturali, di una devozione che non tollera nulla di mondanamente elevato accanto a sé, mentre accetta qualcosa di mondanamente infimo. Anche ai gradini opposti della scala sociale è fatale che, dopo la perdita di tutti gli altri interessi, l'interesse per il denaro rimanga come l'ultimo strato d'interesse, il più tenace, il più duro a morire. Che la nobiltà francese dell'*ancien régime* abbandonasse i propri doveri sociali, dipendeva dalla crescente centralizzazione dello stato che aveva preso in mano l'amministrazione dei territori rurali. Poiché lo stato toglieva alla nobiltà tutte le funzioni di dominio dotate di contenuto, il possesso dei beni non aveva per

essa altro significato che non fosse quello di riuscire a spremere la maggior quantità possibile di denaro. Questo era il suo ultimo interesse, che non poteva esserle tolto, e a questo, pertanto, si riduceva quello che altrimenti sarebbe stato un legame vivente tra nobiltà e contadino, legame a cui essa veniva strappata. Ma, se il fatto di essere una possibilità che non può essere tolta, fa dell'attività finanziaria l'*ultima ratio* di strati socialmente svantaggiati e oppressi, tuttavia agisce positivamente in loro favore la forza che il denaro ha di conquistare posizioni sociali, influenza, piaceri, anche quando si è esclusi da certi strumenti diretti di rango sociale: dalla condizione di pubblici ufficiali, da determinate professioni, dallo sviluppo della personalità. Infatti, poiché il denaro è un puro mezzo, ma lo è anche in misura assoluta, e rifiuta pertanto ogni pregiudiziale da parte di qualsiasi determinazione concreta, è, nella stessa misura, il *terminus a quo* assoluto verso tutto e il *terminus ad quem* da tutto. Perciò si presentano dei fenomeni del tutto corrispondenti in cui non esiste l'esclusione di una parte del gruppo dalla serie dei fini delle altre, ma la stessa formazione teleologica si estende a tutto il gruppo. Agli Spartani, ai quali erano proibiti tutti gli interessi propriamente economici, viene tuttavia attribuita una notevole avidità di denaro. Sembra che la passione per la proprietà, la cui divisione era stata stabilita in modo assai poco pratico dalla Costituzione di Licurgo, si rivelasse con impeto proprio dove la proprietà aveva un carattere molto poco specifico e la sua limitazione poteva essere attuata soltanto in misura minima. Si ricorda anche che, in rapporto al godimento reale della proprietà, a Sparta non ci fu per lungo tempo differenza tra poveri e ricchi e che i ricchi non vivevano meglio dei poveri: tanto più la pleonessia doveva rivolgersi al puro possesso del denaro! La stessa costellazione di fondo agisce in momenti completamente diversi, se un frammento dell'Eforo afferma che Egina sarebbe diventata un centro di mercato di fondamentale importanza perché la sterilità del terreno spingeva gli abitanti al commercio. Ed Egina fu il primo luogo dell'Eliade in cui vennero coniate monete! Poiché il denaro è il punto di intersezione delle serie dei fini che corrono da ogni punto del mondo economico verso ogni altro punto di esso, chiunque prende denaro da chiunque. Nel tempo in cui la maledizione del «disonore» colpiva con maggiore gravità alcune professioni, si prendeva denaro anche dal boia, anche se possibilmente si cercava un uomo onorato che lo toccasse per primo! Dal punto di vista di questa potenza a tutto superiore, Macaulay difese l'emancipazione degli Ebrei sostenendo che sarebbe stato un controsenso privarli dei diritti politici, dal momento che, grazie al loro denaro, ne possedevano la sostanza. Essi avrebbero potuto comperare elettori, controllare i re, dominare come creditori i loro debitori, cosicché i diritti politici non sarebbero stati altro che il compimento formale di ciò che già

avevano. Per togliere veramente loro i diritti politici si sarebbe dovuto assassinarli e derubarli; ma, se si lasciava loro il denaro, *we may take away the shadow, but tue must leave them the substance* — un'espressione altamente caratteristica della svolta teleologica del concetto di denaro; poiché, da un punto di vista puramente di contenuto, si potrebbe designare la posizione sociale, politica e personale come un valore reale e sostanziale, indicando invece il denaro come la simbolizzazione, vuota in sé, di valori diversi, come pura ombra!

Non è necessario porre l'accento sul fatto che la correlazione tra centralità dell'interesse per il denaro e oppressione sociale trova negli Ebrei l'esempio più notevole. A questo proposito voglio indicare soltanto due punti di vista, particolarmente rilevanti per il significato essenziale del denaro qui in questione. Proprio perché la ricchezza degli Ebrei consisteva in denaro, essi erano un oggetto di sfruttamento così ricercato e redditizio; nessun'altra proprietà si può infatti mettere sotto sequestro con tanta rapidità, semplicità e assenza di perdite. Come è possibile disporre i beni economici in scala, a seconda della loro maggiore o minore utilità ad essere valorizzati in modo acquisitivo attraverso il lavoro, così è possibile ordinarli dal punto di vista di quello che possono rendere con la rapina. Se si toglie a qualcuno la sua terra, a meno che non la si converta subito in denaro, non si può ricavarne senz'altro un vantaggio immediato, si richiedono tempo, fatica e lavoro. I beni mobili sono naturalmente più pratici, per quanto vi siano notevoli differenze anche tra loro. Nell'Inghilterra del Medioevo, la lana era, da questo punto di vista, la più adatta, era *a sort of circulating medium*, con cui il Parlamento accordava i tributi ai re, e su di essa i re si basavano all'inizio, quando volevano estorcere denaro ai commercianti. Il denaro costituisce il limite estremo di questa scala. Il suo stesso carattere, libero da ogni condizionamento specifico, che per gli Ebrei, nella loro posizione di paria, faceva del denaro il fine più acuto dell'attività acquisitiva, quello da cui più difficilmente potevano venir respinti, costituiva anche l'incentivo più adatto e immediato a far sì che divenissero vittime di saccheggi. Non costituisce una prova contraria — ma dimostra, anche se da un altro lato, ma proprio sulla base di questi tratti, la crescente potenza del denaro — il fatto che noi sappiamo, riguardo alle persecuzioni medievali degli Ebrei, che in alcune città furono gli Ebrei ricchi, ma in altre gli Ebrei poveri, ad essere oggetto di persecuzione.

Il rapporto degli Ebrei con l'essenza del denaro si manifesta ulteriormente in una costellazione sociologica, che esprime ugualmente quel carattere del denaro. Il ruolo che lo straniero svolge nel gruppo sociale, lo destina fin da principio a relazioni con il gruppo mediate dal denaro, soprattutto in virtù della trasferibilità e dell'utilizzabilità del denaro al di là dei confini del gruppo.

La relazione tra l'essenza del denaro e la condizione dello straniero in quanto tale si rivela già in un fenomeno che si verifica presso i popoli primitivi. Tra questi popoli il denaro consiste in segni che vengono *introdotti dall'esterno*, cosicché, ad esempio, nelle isole Salomone, come tra gli Ibo, che vivono sul Niger, c'è una specie di industria che consiste nel preparare conchiglie o altri segni monetari che non hanno corso nel luogo di produzione, ma sono validi nelle regioni vicine in cui vengono espor-1, tati. Questo ci ricorda la moda, che così spesso viene particolarmente apprezzata ed esercita un grande potere proprio quando viene importata dall'estero. Denaro e moda sono forme prodotte dalle interazioni sociali, e sembra quasi che a volte gli elementi sociali, come gli assi ottici, convergano di preferenza in un punto non troppo vicino. Ma lo straniero, come persona, per lo stesso motivo che rende così importante il denaro per chi è privo di diritti, è interessato soprattutto al fatto che il denaro gli procura possibilità che sono accessibili a chi è in pieno possesso dei diritti, cioè all'indigeno, per vie più particolari e concrete e attraverso relazioni personali; è da sottolineare il fatto che erano gli stranieri, davanti al tempio di Babilonia, a mettere in grembo alle fanciulle indigene il denaro per il quale si prostituivano. La connessione tra il significato sociologico dello straniero e quello del denaro crea un'ulteriore mediazione. Infatti, la pura e semplice operazione finanziaria in quanto tale è evidentemente qualcosa di secondario; l'interesse centrale per il denaro si manifesta soprattutto e fondamentale nel commercio. Per validi motivi, agli inizi della vita economica, il mercante è spesso uno straniero. Finché la cerchia dell'attività economica è ristretta e non possiede ancora una forma raffinata di divisione del lavoro, lo scambio immediato o l'acquisto sono sufficienti ad assicurare la distribuzione; del mercante c'è bisogno soltanto per procurarsi beni che vengono prodotti in luoghi lontani. Il carattere decisivo di questo rapporto si mostra subito anche nella sua reversibilità: non solo il mercante è uno straniero, ma anche lo straniero è disposto a diventare mercante. Questo si verifica quando lo straniero non è soltanto di passaggio, ma si stabilisce e cerca una durevole opportunità di guadagno all'interno del gruppo: nelle *Leggi* di Platone è proibito ai cittadini di possedere oro o argento e tutti i commerci e le industrie sono riservati in linea di principio agli stranieri. Fu così che gli Ebrei divennero un popolo di mercanti, indipendentemente dall'oppressione di cui furono oggetto e anche dalla loro dispersione in tutti i paesi. Solo durante l'ultimo esilio babilonese gli Ebrei vennero iniziati al traffico di denaro, che era rimasto loro ignoto fino a quel tempo. Va posto subito in risalto che sarebbero stati in particolare gli Ebrei della *diaspora* a dedicarsi in grandissimo numero a questa professione. Un popolo disperso, penetrando in aree culturali più o meno chiuse, può

difficilmente mettere radici, trovare un posto libero nella produzione e perciò non ha altra risorsa che dedicarsi al commercio di commissione, che è molto più elastico della produzione e il cui raggio d'azione può essere ampliato quasi illimitatamente mediante combinazioni puramente formali e pertanto può accogliere più facilmente elementi che non hanno radici nel gruppo. Il tratto profondo della spiritualità ebraica, che si manifesta nelle combinazioni logico-formali molto di più che non nella produzione di contenuti creativi, deve trovarsi in rapporto di interazione con questa situazione storico-economica. Il fatto che l'Ebreo fosse uno straniero, senza legame organico con il suo gruppo economico, lo indirizzava al commercio e alla sua sublimazione nella pura attività finanziaria. Dimostrando una considerazione veramente singolare della situazione degli Ebrei, uno statuto di Osnabrück, verso il 1300, permetteva loro eccezionalmente di prendere uno *Pfennig* di interesse per un marco alla settimana, cioè annualmente il 36 1/9%, mentre in tutti gli altri casi veniva preteso al massimo il 10%. Importanza particolare assume il fatto che l'Ebreo non fosse straniero soltanto per stirpe, ma anche per religione. Poiché per lui, per questo motivo, non valeva la proibizione medievale dell'usura, egli era la persona indicata per esercitare il prestito in denaro ed è proprio la separazione dalla terra che giustificava gli alti interessi concessi agli Ebrei. La riscossione dei debiti fondiari non era infatti mai garantita, ed essi dovevano sempre temere che qualche violenza proveniente dall'alto annullasse le loro pretese (così avvenne con il re Venceslao per il territorio della Franconia nel 1390, con Carlo IV per il burgravio di Norimberga, con il duca Enrico di Baviera nel 1338 per i cittadini di Straubing, ecc.). Lo straniero deve poter ottenere per le sue iniziative e per i prestiti che concede un premio più alto dati i rischi che corre.

— Questa connessione non vale però soltanto per gli Ebrei, ma è così profondamente fondata nell'essenza del commercio e del denaro, che domina in misura non minore una serie di fenomeni diversi. Ne ricordo qui soltanto alcuni relativi all'età moderna. Le borse mondiali del xvi secolo, Lione ed Anversa, acquistarono il loro carattere grazie agli stranieri, e proprio in base all'illimitata libertà commerciale di cui il mercante straniero godeva in queste piazze. Anche questo è connesso con il carattere dei traffici monetari che si svolgevano su queste piazze: economia monetaria e libertà di commercio hanno rapporti interni profondi, per quanto spesso questi rapporti possano essere offuscati da circostanze storiche casuali e da errati principi di governo. Il ruolo dello straniero nell'attività finanziaria mostra così, nella giusta luce, la propria struttura. L'importanza finanziaria di alcune famiglie fiorentine, al tempo dei Medici, si basava proprio sul fatto che erano state bandite dai Medici, o spogliate della loro potenza politica, e, di conseguenza, spinte a riconquistare la loro forza e la loro importanza con operazioni finanziarie

all'estero; infatti, lontano dalla patria non potevano esercitare altro tipo di attività. Vale la pena osservare come fenomeni paralleli, apparentemente opposti, se considerati in modo esatto, dimostrino proprio lo stesso rapporto. Quando Anversa, nel xvi secolo, era la piazza indiscussa del commercio mondiale, la sua importanza si basava sugli stranieri, sugli Italiani, gli Spagnoli, i Portoghesi, gli Inglesi, i Tedeschi meridionali, che vi si erano stabiliti e scambiavano le loro merci. Gli abitanti di Anversa, originari della città, ricoprivano un ruolo molto modesto nel commercio e agivano fondamentalmente come commissionari e, nell'attività finanziaria, come banchieri. In questa società internazionale, tenuta insieme dagli interessi del commercio mondiale, il nativo finiva per ricoprire proprio il ruolo che negli altri casi viene spesso ricoperto dallo straniero: l'aspetto decisivo è qui il rapporto sociologico tra un grande gruppo e singoli individui che stanno di fronte ad esso come estranei; essi vengono spinti all'attività finanziaria proprio dalla mancanza di rapporti con interessi più concreti. Questo rapporto si presenterà certamente nella maggior parte dei casi tra nativi e stranieri; ma già gli Anglosassoni, quando ebbero accolto tra loro quella parte della popolazione britannica che non avevano cacciato, usavano il termine di «stranieri»; e dove, come ad Anversa, gli stranieri costituivano un gruppo unito di grandi dimensioni e i nativi la minoranza dispersa in mezzo ad esso, il risultato dimostra che la stessa causa sociologica produce la stessa conseguenza, mentre il chiedersi chi sia originario del luogo e chi straniero, è in sé, in questo contesto, senza importanza. Ma, molto al di là dei motivi, per così dire privati, per i quali il solo straniero, all'interno di un gruppo, sembra designato al commercio e soprattutto a quello finanziario, le prime grandi operazioni bancarie dell'età moderna, in cui ci imbattiamo nel xvi secolo, si svolgono sempre all'estero. Il denaro è emancipato dalla limitatezza spaziale della maggior parte delle serie teleologiche, perché è l'elemento intermedio a partire da un punto qualsiasi per arrivare ad un punto qualsiasi; e se, come si potrebbe dire, ogni elemento dell'essere storico cerca quella forma d'azione in cui può esprimere la propria specificità, la forza che gli è propria nel modo più puro, questo primo grande capitale moderno, quasi nello sforzo di espansione di una giovanile baldanza, preme verso un'utilizzazione nella quale la sua potenza esuberante, la sua universale utilizzabilità, la sua imparzialità giunga alla più forte coscienza. L'odio del popolo per le grandi case finanziarie era essenzialmente collegato con il fatto che i loro proprietari e generalmente anche i loro rappresentanti erano di solito stranieri: era l'odio del sentimento nazionale verso ciò che è internazionale, del particolarismo, che è consapevole del proprio specifico valore, e si sente violentemente colpito da una forza indifferente, priva di un carattere specifico, la cui essenza è personificata dallo

straniero in quanto tale. Ciò corrisponde perfettamente alla avversione della massa conservatrice del popolo ateniese contro l'intellettualismo dei Sofisti e di Socrate, contro questo nuovo, inquietante strumento della potenza dello spirito, che, neutrale e spietato come il denaro, mostrava in un primo tempo la sua forza nel prendersi gioco di tutti i vincoli tradizionali, nel demolirli. A ciò si aggiunse, oggettivando, per così dire, questa tendenza del denaro, il fatto che l'enorme diffusione della attività finanziaria risaliva allora alle numerosissime guerre tra l'Imperatore e il re di Francia, alle guerre di religione nei Paesi Bassi, in Germania, in Francia, ecc. La guerra, che in prima istanza è soltanto un movimento improduttivo, si impadronì completamente dei mezzi finanziari e provocò un completo soffocamento del commercio immobiliare, maggiormente legato ad un luogo determinato, da parte del commercio in denaro. Anzi, la via del grande capitale verso l'estero divenne così, direttamente, la via del tradimento della patria. Per lungo tempo i re francesi hanno condotto guerre contro l'Italia con l'aiuto dei banchieri fiorentini, hanno potuto strappare dal Reich tedesco la Lorena, e più tardi l'Alsazia, con il contributo del denaro tedesco; gli Spagnoli hanno potuto servirsi della potenza finanziaria italiana per dominare l'Italia. Solo nel xvn secolo si è cercato di porre termine in Francia, Inghilterra e Spagna a questo movimento fluttuante del capitale finanziario, nel quale si manifestava l'assenza di legami propria del suo puro carattere di mezzo, cercando di soddisfare il bisogno di capitali da parte dei governi all'interno del paese. E anche se la finanza in tempi più recenti è ridiventata da molti punti di vista internazionale, ciò ha un significato completamente diverso: gli «stranieri» nel senso antico non esistono più, i legami commerciali, le loro usanze e il loro diritto hanno formato, collegando paesi molto lontani, un organismo sempre più unitario. Il denaro non ha perduto il carattere che ne faceva un tempo il dominio dello straniero, ma lo ha sviluppato in un senso sempre più astratto e incolore con l'aumento e la variazione delle serie teleologiche che in esso si incrociano. La contrapposizione che esisteva da questo punto di vista tra indigeni e stranieri è venuta a mancare solo perché la forma in denaro dei rapporti commerciali, che un tempo era circoscritta soltanto a questa sfera, ha conquistato l'intero ambito dell'economia. Il significato dello straniero per l'essenza del denaro mi sembra quasi ridotto in miniatura nel consiglio che ho sentito dare una volta: ci sono due uomini con cui non si dovrebbero mai fare affari, l'amico e il nemico. L'oggettività indifferente dell'attività finanziaria crea nel primo caso un conflitto che non è quasi mai del tutto compatibile con il carattere personale del rapporto, nell'altro caso proprio la stessa circostanza dà ampio spazio alle intenzioni ostili, collegandosi profondamente al fatto che le nostre forme giuridiche in materia finanziaria non sono mai così precise da escludere

con sicurezza la possibilità del dolo. Il *partner* più indicato per l'attività finanziaria, verso il quale, come si è detto giustamente, cessa ogni rapporto di intimità, è la persona che ci è del tutto indifferente, che non è impegnata né a nostro favore, né contro di noi.

II.

La trasformazione psicologica dei mezzi in fini.

Nelle pagine precedenti si è presupposto un dato di fatto del sentimento del valore, la cui evidenza può facilmente ingannarci sulla sua importanza. Il denaro ha valore per noi perché è il mezzo per ottenere valori; ma si potrebbe dire altrettanto bene: benché sia soltanto il mezzo per questo. Infatti non ci appare logicamente necessario che l'accento del valore, che cade sulle mete ultime del nostro agire, si sposti anche sui mezzi, che in sé e senza un inserimento nella serie teleologica sarebbero completamente estranei al valore. Il fatto che questo trasferimento del valore, sulla base di connessioni puramente esterne, abbia luogo, si inquadra in una forma molto generale dei nostri movimenti spirituali, che si potrebbe chiamare espansione psicologica delle qualità. Se, cioè, una serie oggettiva di cose, forze, avvenimenti, contiene un elemento che suscita in noi determinate reazioni soggettive: piacere o dispiacere, amore oppure odio, sensazioni di valore positive o negative — questo valore non ci sembra soltanto fissato al suo veicolo immediato, ma lasciamo che anche gli altri elementi della serie, che in se stessi non sono altrettanto dotati di valore, partecipino di esso. Questo caso non si presenta soltanto nelle serie teleologiche, il cui elemento finale irradia il proprio significato su tutte le cause della sua realizzazione, ma anche in altri ordinamenti degli elementi. Tutti i membri di una famiglia partecipano dell'onore o della degradazione di uno di essi; la produzione secondaria di un grande poeta gode di un apprezzamento che non le spetterebbe se le altre opere non fossero importanti; il favore o l'odio del singolo, che nascono da una posizione politica di parte, si estendono anche a quei punti del programma del partito rispetto ai quali, in sé e per sé, egli sarebbe indifferente o verso i quali nutrirebbe sentimenti opposti; l'amore per un uomo, nato dal sentimento di simpatia per una delle sue particolarità, abbraccia infine tutta la sua personalità, e, in questo modo, molte altre sue particolarità e manifestazioni con un'identica passione, alla quale esse non giungerebbero senza tale collegamento. In breve, dove una pluralità di uomini e cose si presenta mediante qualche collegamento sempre e soltanto come unità, la sensazione di valore, suscitata da un singolo elemento, attraverso la radice che mantiene

unito il sistema, si diffonde, in un certo senso, anche sugli altri elementi che sono estranei a quella sensazione. Proprio perché le sensazioni di valore non hanno niente a che fare con la struttura delle cose stesse, ma hanno il loro ambito invalicabile al di là di questa, non si mantengono strettamente nei loro limiti logici, ma si sviluppano con una certa libertà al di là dei rapporti oggettivamente giustificati con le cose. Anche se il fatto che i vertici relativi della vita dell'anima trasmettono il loro carattere ai momenti vicini, che in se stessi non arrivano a quelle qualità, ha qualcosa di irrazionale, rivela tuttavia tutta la ricchezza dell'anima, la sua capacità di renderci felici, il suo bisogno intimo di sviluppare le significatività e i valori sentiti anche nella pienezza della loro risonanza interna nelle cose, senza che ci si debba chiedere angosciosamente in base a quale diritto ciascuno di quei momenti possa esigere la propria parte di risonanza.

La più razionale e chiara di tutte le forme di questa espansione delle qualità è certamente quella della serie dei fini. Oggettivamente, certo, anche questa non appare assolutamente necessaria. Infatti, il significato che il mezzo, in se stesso indifferente, ottiene realizzando uno scopo dotato di valore, non avrebbe dovuto necessariamente consistere in un valore traslato, ma avrebbe potuto essere una categoria particolare sorta eventualmente sulla base della straordinaria frequenza e importanza di questa configurazione. Di fatto, invece, l'espansione psicologica si è impadronita della qualità del valore e ha permesso soltanto l'emergere della differenza in base alla quale si può definire assoluto il valore del fine ultimo, relativo quello del mezzo. Assoluto, nel senso pratico che qui ci interessa, è il valore delle cose presso le quali si arresta definitivamente un processo della volontà. Non è naturalmente necessario che questo arresto consista in una pausa temporalmente estesa, è sufficiente che sia la conclusione di una serie di innervazioni, così che, quando questa serie ha raggiunto il senso di soddisfazione, la vita ulteriore della volontà deve manifestarsi in nuove innervazioni. Al contrario, un oggetto ha un valore relativo quando sappiamo che la sua realizzazione richiede quella di un valore assoluto. E dimostra la sua relatività nel perdere il suo valore nell'istante in cui un altro mezzo viene riconosciuto più efficace o più facilmente reperibile per ottenere il medesimo scopo. La contrapposizione precedentemente trattata tra valore oggettivo e valore soggettivo non coincide con quella tra valore assoluto e valore relativo, tanto che quest'ultima contrapposizione può svilupparsi sia all'interno delle posizioni di valore soggettive sia all'interno di quelle oggettive. — Ho usato qui i concetti di valore e di fine abbastanza indistintamente. In realtà, in questa connessione appaiono soltanto come lati diversi di uno stesso fenomeno, cioè della rappresentazione della cosa, che è un valore secondo il suo significato teoretico-sensibile, un fine secondo il suo

significato pratico conforme alla volontà.

Le energie dell'anima che pongono l'uno e l'altro tipo di valori e di fini sono di natura molto diversa. La creazione di un fine ultimo è sempre possibile solo mediante uno spontaneo atto di volontà, mentre solo mediante la conoscenza teoretica si può riconoscere altrettanto incondizionatamente il valore relativo di un mezzo. La meta che ci prefiggiamo deriva dal carattere, dalla disposizione d'animo, dall'interesse; ma la via ci è prescritta dalla natura delle cose. La formula, valida in tante circostanze della vita, secondo la quale il primo passo è a nostra discrezione, ma del secondo siamo già schiavi, vale soprattutto in campo teleologico. Ma il modo opposto, in cui si manifesta il rapporto molto vario delle nostre forze interne con l'essere oggettivo, non impedisce affatto che lo stesso contenuto passi da una categoria all'altra. Proprio la spontaneità nel fissare il fine ultimo, insieme al fatto che i mezzi partecipano psicologicamente del valore del loro fine, rende possibile il fenomeno per il quale il mezzo può assumere completamente per la nostra coscienza il carattere di un valore definitivo, soddisfacente per se stesso. Benché ciò sia possibile solo in virtù dell'indipendenza dell'ultima istanza del volere da ogni motivazione logico-razionale, questo stesso dato di fatto, per quanto sembri contrario alla finalità, può tuttavia essere utile alla sua realizzazione. Non è affatto certo cioè, anche se può sembrare vero da un punto di vista del tutto superficiale, che raggiungiamo più facilmente le nostre mete quando ci sono note come tali nel modo più chiaro. Per quanto il concetto di «fine inconscio» sia così difficile e lacunoso, il dato di fatto che esso esprime, e cioè che il nostro agire si svolge adeguandosi nel modo più preciso a determinate mete ultime senza l'influenza delle quali risulta completamente incomprensibile, benché nella nostra coscienza non si trovi traccia di tale influenza, questo dato di fatto si ripete infinitamente ed è così determinante per tutto il nostro modo di essere che non possiamo rinunciare ad una sua particolare definizione. Con l'espressione «fine inconscio» non pretendiamo di averlo spiegato, abbiamo voluto soltanto dargli un nome. Il problema diviene più chiaro se teniamo sempre presente il fatto evidente che il nostro agire non è mai provocato da un fine, inteso come qualcosa che sarà, ma da un fine inteso come energia fisio-psichica che esiste prima dell'agire. In questo senso si può dunque supporre quanto segue. Tutte le nostre attività sono dirette da un lato da forze centrali che sorgono dalla più profonda interiorità del nostro Io, dall'altro dalla casualità delle impressioni sensibili, dagli umori, dagli stimoli esterni e dai condizionamenti, in una mescolanza che ha proporzioni molto varie. Il nostro agire è conforme allo scopo nella stessa misura in cui prevale il primo fattore, cioè nella misura in cui le energie provenienti dall'Io spirituale in senso stretto guidano nella loro direzione tutta la varietà di ciò che è dato.

Se un *quantum* rilevante di energie tese è concentrato in noi in modo tale che il loro graduale scaricarsi mantenga quella ferma direzione capace di dominare tutto ciò che è esterno a partire dal punto d'origine, abbiamo una potenzialità fisio-psichica reale, secondo una costellazione che si realizza in modo formalmente identico anche se accompagnata da interessi secondari e riprovevoli. Questa potenzialità, quando si > specchia nella consapevolezza concettuale, si chiama appunto fine. Se il fine, come processo di coscienza, è il riflesso nell'anima della tensione di energia così definita, è chiaro allora come, con l'effettivo ulteriore sviluppo di questa stessa energia, può cessare di essere consapevole. Infatti, proprio il fondamento reale del fine è compreso nel risolversi della tensione e si trasforma gradualmente in azioni effettive, continuando a esistere soltanto nei propri effetti. E benché, in base alla struttura della nostra memoria, la rappresentazione del fine, una volta sorta, sopravvivendo al suo fondamento reale, possa continuare ad esistere nella coscienza, questo non è possibile per le azioni che appaiono compenstrate e dirette da questa rappresentazione stessa. Piuttosto, se questa costruzione è corretta, affinché noi agiamo nelle serie teleologiche è necessario soltanto che quell'unità di energia sia stata disponibile, che il fine cioè sia esistito una volta. Ciò che in esso era forza effettiva si dispiega nell'agire che subentra e che rimane guidato dal suo punto di partenza, il fine. Non ha importanza se, come contenuto di coscienza che continua ad esistere, il fine segua più a lungo la serie pratica, oppure no.

È anche chiaro però che, se la coscienza del fine resta viva, non si tratta di una coscienza puramente ideale, ma anche di un processo che consuma forza organica e intensità di coscienza. La finalità generale della vita cercherà dunque di eliminarlo, perché in linea di principio non è più necessario alla direzione teleologica del nostro agire (prescindendo da tutte le sue complicazioni e deviazioni). Diviene così finalmente evidente il dato di fatto dell'esperienza che l'elemento finale delle nostre serie pratiche, realizzabile soltanto mediante i mezzi, viene portato a termine da questi con certezza tanto maggiore, quanto più completo è il modo in cui le nostre forze sono dirette alla produzione dei mezzi e concentrate in essa. Proprio la preparazione dei mezzi è il vero compito pratico. Quanto più a fondo viene risolto, tanto più il fine ultimo potrà fare a meno dello sforzo della volontà e presentarsi come il prodotto meccanico del mezzo. Se il fine ultimo è sempre presente alla coscienza, viene consumata una determinata quantità di forza sottratta al lavoro impiegato nella messa in opera dei mezzi. È dunque dal punto di vista pratico più utile concentrare completamente le nostre energie sullo stadio più prossimo della serie dei fini che deve essere realizzata. Non si può cioè fare niente di meglio in vista dello scopo finale che trattare il mezzo per giungere

ad esso come se fosse il fine stesso. La distribuzione degli accenti psicologici, dei quali c'è bisogno in mancanza di forze illimitatamente disponibili, non segue dunque per nulla la struttura logica. Mentre per questa il mezzo è qualcosa di completamente indifferente e ogni accento cade sul fine, la finalità pratica richiede il diretto capovolgimento psicologico di questo rapporto. È impossibile dire quanto l'umanità deve ad un dato di fatto apparentemente così irrazionale. Non avremmo probabilmente superato lo stadio in cui ci si prefiggono i fini più primitivi, se la nostra coscienza fosse sempre dipesa da essi e se fosse stata così solo limitatamente disponibile per la costruzione di molteplici mezzi. Inoltre, sperimenteremmo una insopportabile e paralizzante dispersione se durante il lavoro dovessimo avere continuamente presente alla coscienza, per ogni mezzo subordinato, tutta la serie dei mezzi ulteriori che vengono costruiti in base ad esso, e, insieme, il fine ultimo. Spesso finiremmo per non avere più né la forza né la voglia di eseguire il compito del momento, se avessimo sempre davanti agli occhi, con consequenzialità logica, la sua piccolezza nei confronti delle mete ultime e non riunissimo invece tutte le forze della nostra coscienza per metterle al servizio di ciò che è temporaneamente necessario. — È evidente che questa metempsicosi del fine ultimo deve verificarsi in modo tanto più frequente e fondamentale quanto più complessa diventa la tecnica della vita. Con l'aumento della concorrenza e delle prestazioni di lavoro i fini della vita diventano sempre più difficili da raggiungere, cioè diventa necessaria una infrastruttura sempre più alta di mezzi. Un'enorme percentuale degli uomini di cultura resta impigliata per tutta la vita negli interessi diretti alla tecnica, in ogni senso della parola. Le condizioni che permettono la realizzazione delle loro intenzioni ultime richiedono la loro attenzione e concentrano le loro forze su di sé in modo tale che quelle mete autentiche sfuggono completamente alla coscienza, anzi, alla fine, vengono spesso messe in dubbio. Questa situazione viene favorita dalla circostanza che, in condizioni culturalmente evolute, l'individuo si trova inserito in un sistema teleologico molto articolato (per esempio rispetto ai costumi in quanto fattori che condizionano i fini sociali; sull'origine di questi costumi nessuno si interroga più ed essi valgono anzi come imperativi categorici). A creare questa situazione concorre anche il fatto che l'individuo si immedesima nella cooperazione orientata a fini da lungo tempo stabiliti. Persino le sue mete individuali spesso gli si presentano nell'atmosfera circostante come se fossero ovvie e raggiungono la loro validità più neireffettivo essere dell'individuo e nel suo sviluppo che in una sua chiara coscienza di esse. Tutte queste circostanze contribuiscono a far sì che i fini ultimi, non solo in quanto fini ultimi della vita in generale, ma anche in quanto fini ultimi all'interno della vita, superino solo parzialmente la soglia della

coscienza, la quale è interamente proiettata verso il compito pratico, la realizzazione dei mezzi.

Il denaro come esempio limite di mezzo che diventa fine.

Non c'è bisogno di nessuna prova particolare per dimostrare che questa datazione anticipata del fine ultimo avviene nel denaro in modo più radicale e in proporzione maggiore che non in qualsiasi altra istanza strumentale della vita. Mai un oggetto il quale debba il suo valore esclusivamente alla sua qualità di mezzo, alla sua convertibilità in valori più definitivi, ha raggiunto così radicalmente e senza riserve una simile assolutezza psicologica di valore, divenendo un fine ultimo che invade completamente la coscienza pratica. Questo sfociare di ogni desiderio nel denaro, questa sua definitiva desiderabilità, aumenta proprio nella misura in cui il denaro assume il carattere di mezzo in modo sempre più puro. Questo significa che la cerchia degli oggetti che si possono procurare con il denaro si amplia sempre di più, che le cose oppongono una resistenza sempre minore al denaro, che il denaro stesso diviene sempre più privo di qualità, ma proprio per questo acquista una potenza uguale nei confronti di ogni qualità delle cose. La sua crescente importanza dipende dal fatto che in esso tutto ciò che non è semplicemente mezzo viene eliminato, perché solo così cessano gli attriti con i caratteri specifici degli oggetti. Aumentando il suo valore in quanto *mezzo*, aumenta anche il suo *valore* di mezzo, e, precisamente, ad un punto tale che il denaro vale come valore in senso assoluto e la coscienza del fine si arresta definitivamente in esso. La polarità interna dell'essenza del denaro: essere il mezzo assoluto e diventare proprio per questo psicologicamente il fine assoluto per la maggior parte degli uomini, ne fa in modo particolare un simbolo, nel quale i grandi principi regolativi della vita pratica si sono in un certo senso irrigiditi. Dobbiamo considerare la vita come se ognuno dei suoi attimi fosse un fine ultimo, ognuno di essi deve essere considerato importante come se la vita fosse giunta fin lì proprio per amor suo; e, contemporaneamente, dobbiamo vivere come se nessuno degli attimi della vita fosse definitivo, come se in nessuno di essi dovesse fermarsi il nostro senso del valore. Ogni momento della vita, invece, deve valere come un punto di passaggio e un mezzo per stadi sempre più elevati. Questa duplice esigenza, apparentemente contraddittoria, in base alla quale ogni momento della vita deve essere nello stesso tempo assolutamente definitivo e assolutamente non definitivo, scaturisce dalla più profonda interiorità in cui l'anima dà forma al proprio rapporto con la vita e trova, abbastanza curiosamente, un appagamento, in un certo senso ironico, nel denaro, nella più esteriore formazione dello spirito, più

esteriore perché al di là di tutte le sue qualità e di tutta la sua intensità.

Il carattere di fine del denaro dipende dalle tendenze storico-culturali.

La dimensione in cui il denaro si assolutizza per la coscienza del valore dipende dalla grande svolta dell'interesse economico dalla produzione originaria all'azienda industriale. L'età moderna e la Grecia classica, ad esempio, assumono nei confronti del denaro posizioni così diverse fondamentalmente perché al tempo dei Greci il denaro serviva solo al consumo, ora invece in modo essenziale anche alla produzione. Questa differenza è di estrema importanza per il ruolo teleologico del denaro che anche qui si dimostra l'indice fedele dell'economia. Allora, infatti, anche l'interesse economico generale era rivolto molto di più al consumo che non alla produzione. Quest'ultima era fondamentalmente agricola, fondata su una tecnica semplice e tradizionalmente costante che non richiede, come l'industria che si trasforma continuamente, un impiego rilevante di cognizioni economiche. Queste si volgono piuttosto all'altro lato dell'economia, al consumo. Lo sviluppo del lavoro mostra in generale lo schema seguente: presso i popoli primitivi il lavoro avviene esclusivamente in funzione del consumo immediato, non di un possesso che prepari le condizioni per acquisizioni ulteriori. Anche per questo le aspirazioni e gli ideali dell'antichità che si possono definire socialisti si indirizzano verso un'organizzazione del consumo e non del lavoro produttivo: così che, a questo proposito, lo stato ideale di Platone si incontra senz'altro con la democrazia ateniese che egli, invece, voleva combattere. Un passo di Aristotele illumina in modo particolare questa situazione. L'introduzione del soldo nelle funzioni politiche provocherebbe nella democrazia un prevalere dei poveri sui ricchi, perché *i primi sarebbero meno occupati* dei secondi nei loro affari privati e avrebbero pertanto più tempo per esercitare i loro diritti pubblici, diritti che eserciterebbero anche per ricevere il soldo. Qui è senz'altro evidente che i poveri sono coloro che hanno meno occupazioni. E se questo, in contrasto con i tempi successivi, non costituisce un caso fortuito, ma si fonda in linea di principio su quella forma di economia, ne deriva che l'interesse delle masse poteva tendere soltanto a procurarsi ciò che è immediatamente necessario per vivere: una struttura sociale che presuppone la «disoccupazione» dei poveri, deve essere essenzialmente orientata verso un interesse al consumo piuttosto che alla produzione. Le prescrizioni morali del pensiero greco in campo economico non riguardano quasi mai l'attività acquisitiva, certamente per il fatto che alla classe dei produttori di gran lunga superiore per numero, gli schiavi, non si collegava nessun interesse di carattere sociale o etico. Solo l'uso, non la

produzione, darebbe, come Aristotele ritiene, occasione per lo sviluppo di una moralità positiva. Ciò si armonizza perfettamente con la concezione, comune anche a Platone, del denaro, nel quale entrambi vedono solo un male necessario. Infatti, dove l'accentuazione del valore riguarda esclusivamente il consumo, il denaro svela il suo carattere vuoto e indifferente in modo particolarmente chiaro, in quanto viene confrontato immediatamente con il fine ultimo dell'economia. Come mezzo di produzione si allontana ulteriormente da tale fine e viene circondato da altri mezzi, in confronto ai quali possiede un'importanza relativa completamente diversa. Questa differenza di significato del denaro si collega alle risoluzioni ultime dello spirito delle varie epoche. Il predominio nella coscienza dell'interesse legato al consumo su quello produttivo derivava, come è stato appena ricordato, dal prevalere della produzione agricola. La proprietà fondiaria, la sostanza che è relativamente impossibile perdere e che è più protetta dalla legge, era l'unica che potesse garantire al cittadino greco la persistenza e l'unità del suo senso della vita. Il cittadino greco era ancora un uomo orientale nel senso che non era in grado di rappresentarsi la continuità della vita se non come riempimento della serie temporale con contenuti fermi e persistenti. In ciò consiste la persistenza del concetto di sostanza che caratterizza tutta la filosofia greca. Tuttavia, in questo modo non viene affatto definita la realtà della vita greca, ma proprio ciò che ad essa era negato, la sua *Sehnsucht* e la sua possibilità di redenzione. La straordinaria apertura e tensione dello spirito greco consiste nel fatto che esso non cercava i suoi ideali soltanto nella continuazione e nel perfezionamento della realtà data, come è nella natura di popoli meno grandi e meno ricchi di slancio. La realtà dei Greci, piena di pathos e di pericoli, lacerata da continue lotte di fazione, cercava invece il proprio compimento *nell'altro da sé*, nei saldi confini e nelle forme serene del pensare e del plasmare. Del tutto opposta è la concezione moderna che ravvisa l'unità della vita e la sua connessione nel gioco delle forze e nella legge che regola il susseguirsi dei momenti più diversi e mutevoli rispetto al contenuto. Tutta la varietà e la mobilità della nostra vita non ci tolgono il senso della sua unità, per lo meno non in linea di principio, ma soltanto nei casi che noi stessi sentiamo come aberranti o insufficienti. E anzi, il senso dell'unità viene elevato ad una più forte coscienza proprio dalla varietà e dalla mobilità. Ma questa unità dinamica era estranea ai Greci. Lo stesso tratto fondamentale, che faceva sbocciare i loro ideali estetici nelle forme dell'architettura e della scultura, che portava la loro visione del mondo a concepire la delimitazione e la rotondità del cosmo e a sentire l'orrore dell'infinito, proprio questo tratto faceva sì che i Greci riconoscessero la continuità dell'essere soltanto come una continuità sostanziale. Essa si adegua al modello della proprietà fondiaria in cui si

realizza, come la continuità moderna si realizza nel denaro, nella sua natura fluida, che si pone sempre fuori di sé e rappresenta l'uguaglianza dell'essenza nella più grande e mutevole varietà degli equivalenti. A discreditarlo presso i Greci il commercio basato sul denaro si aggiungeva il fatto che esso richiede sempre una forma di previsione ed è reso possibile dalla calcolabilità del futuro. Ma ai Greci il futuro appariva in linea di principio non calcolabile, la speranza in esso qualcosa di ingannevole, anzi di temerario, che poteva suscitare l'invidia degli dei. Tutti questi momenti interni ed esterni della configurazione della vita interagiscono a tal punto che difficilmente si può definirne uno come temporalmente fondamentale, come causa necessaria. Il carattere dell'economia agraria, con la sua sicurezza, il numero minimo e poco variabile dei suoi elementi intermedi, la sua accentuazione del consumo nei confronti della produzione, da un lato, e, dall'altro, il modo di pensare orientato alla sostanzialità delle cose, il timore di tutto ciò che non si può calcolare, che è meramente labile e dinamico, sono soltanto raggi diversi, rifratti dal *medium* di interessi differenziati, raggi di una condizione storicamente fondamentale unitaria che non possiamo comprendere e definire direttamente con il nostro intelletto analitico. È anche possibile che essi appartengano a quelle formazioni per le quali la questione della priorità è un falso problema, perché la loro essenza consiste *a priori* nell'interazione della prima formazione sulla seconda e della seconda sulla prima, e così all'infinito, in un circolo che può indurre in errore rispetto agli oggetti singoli del conoscere, ma che è essenziale e inevitabile per i suoi momenti fondamentali. Ma, qualunque sia la spiegazione, il fatto è che per i Greci i mezzi e i fini dell'economia non divergono, come invece è avvenuto in seguito. Pertanto i primi non acquisiscono, come in seguito, una vita psicologica propria e il denaro non diviene un valore indipendente con la stessa ovvietà e senza incontrare resistenze interne.

Conseguenze psicologiche della posizione teleologica del denaro.

Il significato del denaro, l'esempio più grande e completo del potenziamento psicologico che porta i mezzi a diventare fini, viene in piena luce solo quando il rapporto tra mezzi e fine ultimo viene analizzato più da vicino. Ho già ricordato una serie di condizioni che ci nascondono le vere mete del nostro agire al punto che la nostra volontà si dirige, realmente, in un senso completamente diverso da quello che sembra a noi stessi. Ma se è assolutamente legittimo continuare ad interrogarsi sui fini interni alla nostra coscienza, qual'è il limite di queste ulteriori domande? Se la serie teleologica non si conclude una volta per tutte con il suo ultimo elemento

momentaneamente conosciuto, non è forse aperta la via per la sua costruzione all'infinito, non è dunque assolutamente necessario non accontentarsi di nessun determinato fine ultimo al quale conduca il nostro agire e cercare invece per ogni fine ultimo una motivazione ulteriore in un fine posto più oltre? A questo si aggiunge che nessun guadagno ottenuto o nessuna condizione raggiunta procurano quella soddisfazione definitiva che è logicamente collegata al concetto di fine ultimo. Piuttosto, ogni punto raggiunto viene sentito come uno stadio di passaggio verso un *definitivum* posto al di là di esso, nel campo dei sensi perché i sensi si trovano in una corrente ininterrotta che pone continuamente accanto ad ogni godimento un nuovo bisogno, nel campo dell'ideale perché le sue esigenze non vengono soddisfatte da nessuna effettività empirica. Tutto sommato, ciò che chiamiamo fine ultimo sembra librarsi sulle serie teleologiche come l'orizzonte sui sentieri terreni, che vanno sempre nella sua direzione, ma che anche dopo il più lungo cammino non si avvicinano ad esso più di quanto non fossero vicini all'inizio. Infatti, non è soltanto in questione che il fine ultimo sia irraggiungibile, ma che esso sia una forma di rappresentazione che può essere riempita di contenuto. Le serie teleologiche, in quanto si indirizzano a qualcosa di realizzabile sulla terra, non solo non giungono a fermarsi con la realizzazione della meta, ma anche in base alla loro struttura interna. Il punto fermo che ognuna di esse sembrava avere nel proprio fine ultimo, appare soltanto come un principio euristico, regolativo. Secondo questo principio non si deve considerare nessun fine singolo della nostra volontà come fine ultimo, ma si deve mantenere aperta per ciascuno la possibilità di diventare il gradino che conduce a un fine più alto. Il fine ultimo è, per così dire, soltanto una funzione o un'esigenza. Considerato come concetto, non è altro che la condensazione di quanto sembrava appunto eliminare, il fatto cioè che la via del volere e del valutare umani è infinita e nessun punto raggiunto in essa può opporsi al fatto di valere come puro mezzo, se viene considerato da un lato, per quanto visto dal lato opposto appaia come un *definitivum*. In questo modo, il fatto che i mezzi si elevino alla dignità di fine ultimo rientra in una categoria molto meno irrazionale. L'irrazionalità, cioè, non può essere eliminata dal caso singolo, ma la totalità delle serie teleologiche ha un carattere diverso dalle sue sezioni limitate: che i mezzi diventino fini si giustifica col fatto che, in ultima analisi, anche i fini sono soltanto dei mezzi. Nelle serie infinite di volontà possibili, di azioni che da esse si sviluppano e di soddisfazioni, noi isoliamo quasi arbitrariamente un momento per designarlo come fine ultimo rispetto al quale tutto ciò che viene prima è soltanto un mezzo. Ma un osservatore oggettivo, o anche noi stessi in un momento successivo, dovrà porre i fini veramente efficaci e validi molto al di là, senza che anche questi fini vengano assicurati

contro lo stesso destino. A questo punto di estrema tensione tra la relatività delle nostre aspirazioni e l'assolutezza dell'idea di fine ultimo, il denaro emerge di nuovo in modo significativo ed esalta ulteriormente una precedente indicazione. Poiché da una parte è espressione ed equivalente del valore delle cose, e dall'altra, tuttavia, puro mezzo e indifferente stadio di passaggio, il denaro simboleggia efficacemente quanto abbiamo appena stabilito: che anche i valori più sentiti, quelli a cui maggiormente si aspira, si rivelano alla fine come mezzi e come entità provvisorie. E, in quanto il mezzo più sublimato della vita diviene per una moltitudine infinita di uomini il fine più sublimato della vita, esso costituisce la prova più inconfutabile del fatto che si giunge al punto fondamentale in cui ci si chiede se un momento teleologico debba valere come mezzo o come fine. Si tratta di una prova estremamente decisiva, quasi un esempio scolastico.

Anche se non fosse esistito un tempo in cui gli uomini non erano avidi di denaro, si può tuttavia ben dire che la massima diffusione e il culmine di questo desiderio vengono raggiunti nelle epoche in cui tanto il semplice soddisfacimento che può essere trovato nei singoli interessi della vita, come l'elevazione verso i valori religiosi assoluti, in quanto fini ultimi dell'esistenza, hanno perso la loro forza. Infatti, molto al di là della struttura interna del singolo individuo, nell'epoca contemporanea, come nell'epoca della decadenza in Grecia e a Roma, l'aspetto complessivo della vita, i rapporti reciproci fra gli uomini, la cultura oggettiva sono caratterizzati dall'interesse per il denaro. Può sembrare un'ironia dello sviluppo storico il fatto che, nell'attimo in cui i fini della vita soddisfacenti e definitivi dal punto di vista del loro contenuto si atrofizzano, prenda il loro posto e si rivesta della loro forma proprio quel valore che è esclusivamente un mezzo e niente di più. In realtà, il denaro, in quanto è il mezzo assoluto, e, per questo, il punto che unisce infinite serie di fini, ha, nella sua forma psicologica, importanti connessioni proprio con l'immagine di Dio. La psicologia può mettere in luce tali connessioni in quanto ha il privilegio di non poter essere blasfema. Il pensiero di Dio trova la sua essenza più profonda nel fatto che tutte le varietà e tutti i contrasti del mondo raggiungono in esso l'unità: secondo la bella espressione di Niccolò Cusano³ è la *coincidentia oppositorum*. All'idea che in esso si trova l'unità e la conciliazione di tutto ciò che è estraneo all'essere e di tutte le sue contraddizioni, risale la pace, la sicurezza, la ricchezza onnicomprensiva del sentimento che aleggia intorno alla rappresentazione di Dio e al suo possesso. Indubbiamente, le sensazioni che il denaro suscita hanno, nel loro campo, un'affinità psicologica, con quello che precede. Nella misura in cui diventa l'espressione sempre più assolutamente sufficiente e l'equivalente di tutti i valori, il denaro raggiunge un'altezza astratta al di sopra dell'intera e immensa

molteplicità degli oggetti, e diviene il centro in cui le cose più opposte, estranee, lontane trovano un elemento comune, il loro punto di contatto. In questo modo, di fatto, il denaro genera quell'innalzamento al di sopra della singola cosa e induce a confidare nella sua onnipotenza come nell'onnipotenza di un principio superiore, capace in ogni momento di procurarci ogni singola piccola cosa e di potersi, in un certo senso, trasformare in essa. La particolare inclinazione degli Ebrei per l'essenza del denaro, il loro interesse per essa, sono stati messi in rapporto con la loro «formazione monoteistica». Un popolo, abituato da millenni a guardare verso un'essenza unitaria molto elevata e a riconoscere in essa la meta e il punto di intersezione di tutti i singoli interessi, in particolare perché possedeva una trascendenza molto relativa, dovrebbe anche in campo economico rivolgersi preferenzialmente al valore che si presenta come l'unità comprensiva e il vertice comune di tutte le serie dei fini. La caccia selvaggia al denaro, la passionalità che, al contrario di altri valori centrali, della proprietà fondiaria per esempio, trasmette alla vita economica, anzi alla vita in generale, non è affatto in contraddizione con il conclusivo appagamento che avvicina l'effetto del denaro allo stato d'animo religioso. E non solo perché tutta l'eccitazione e la tensione accumulate nella lotta per il denaro costituiscono la premessa di un riposo felice nel possesso di ciò che è stato conquistato, ma anche perché la pace dell'anima, che i beni religiosi procurano, quel sentimento di essere nel punto d'unità dell'esistenza, raggiungono il loro più elevato valore di coscienza soltanto come premio della ricerca e della lotta per trovare Dio. Quanto S. Agostino dice della vita operosa: *merito dictum negotium, quia negai otium, quod malum est neque quaerit veram quietem quae est Deus*, vale a buon diritto per l'attività acquisitiva che, accumulando mezzi su mezzi, si eleva verso il fine ultimo del guadagno in denaro; ma non vale per questa stessa meta ultima, che propriamente non è più *negotium*, ma è il suo sbocco. Il sospetto con cui la mentalità religiosa ed ecclesiastica considera spesso l'essenza del denaro può anche risalire all'istintiva percezione di questa somiglianza formale e psicologica tra la più elevata unità economica e la più elevata unità cosmica, come può risalire anche alla consapevolezza del pericolo di concorrenza tra l'interesse per il denaro e l'interesse religioso. Si tratta di un pericolo che non si manifesta solo dove la sostanza della vita è economica, ma anche dove essa è religiosa. Nella condanna canonica dell'interesse si esprime in generale l'orrore per il denaro, perché l'interesse esprime l'attività acquisitiva nella sua astratta purezza. Il principio dell'interesse in quanto tale non contiene ancora, per se stesso, la completa misura della peccaminosità. Nel Medioevo si è creduto spesso di evitare tale pericolo fissando l'interesse in merci anziché in denaro. La peccaminosità si basava sul fatto che l'interesse era interesse del denaro e in

denaro; così, con l'abolizione dell'interesse, si pensava di colpire l'essenza del denaro alla sua radice. Il denaro diviene troppo facilmente un fine ultimo, conclude definitivamente per troppe persone le serie teleologiche e fornisce ad esse un grado così elevato e astratto di unificazione degli interessi, e di sovranità sui singoli particolari della vita, che attenua il bisogno di ricercare nell'istanza religiosa l'innalzamento di queste stesse soddisfazioni. Al di là di tutte queste connessioni vi sono accostamenti ancor più efficaci nella loro evidenza, come, ad esempio, quando Hans Sachs⁴ fa tirare le fila di un ragionamento ad un rappresentante dell'opinione corrente: *Gelt ist auQ erden der irdisch got*⁵. L'intero ambito di questa concezione deriva dal motivo fondamentale della posizione del denaro, dal fatto cioè che il denaro è il mezzo assoluto e che proprio perciò acquista il significato psicologico di un fine assoluto. Si è detto, con una formula certo non del tutto coerente, che l'unico assoluto è la relatività delle cose. E di questa, a dire il vero, il denaro è il simbolo più efficace ed immediato. Infatti, il denaro è la sostanza della relatività dei valori economici, è il significato di cui ogni singolo valore economico dispone come mezzo per l'acquisto di un altro valore economico, è questo significato puro di mezzo separato dal singolo concreto veicolo del significato. Ma proprio per questo può diventare psicologicamente un valore assoluto, in quanto non deve temere il proprio dissolversi nel relativo, mentre tanti valori, sostanziali *a priori*, non potrebbero mantenere la loro pretesa di absolutezza. Nella misura in cui l'assoluto dell'esistenza (non parlo qui del senso ideale delle cose) si risolve in movimento, relazione, sviluppo, questi ultimi subentrano al posto dell'assoluto anche per soddisfare i nostri bisogni di valore. Il campo dell'economia ha esemplificato perfettamente questo tipo storico nel carattere del denaro inteso come valore psicologicamente assoluto, anche se, per evitare malintesi correnti, bisogna notare che l'uguaglianza formale di questo sviluppo in tutti i campi non deve essere scambiata con l'uguaglianza delle soddisfazioni che se ne possono ricavare.

L'avidità e l'avarizia.

Se il carattere di fine ultimo del denaro supera per un individuo il grado di intensità che costituisce l'espressione adeguata della cultura economica della sua cerchia, sorgono i fenomeni dell'avidità e dell'avarizia. Sottolineo espressamente la dipendenza di questi concetti dai rapporti economici di volta in volta presenti, proprio perché la stessa misura assoluta di passione per il guadagno e per l'accumulazione di denaro può essere assolutamente normale e adeguata quando il denaro ha un certo significato, mentre produce esagerazioni ipertrofiche in altre condizioni. In generale, il livello oltre il quale

inizia l'avidità vera e propria sarà molto alto dove l'economia monetaria è molto sviluppata e dimostra grande vitalità, relativamente basso quando il livello dell'economia è più primitivo. Per l'avarizia avviene il contrario: chi in situazioni modeste ed economicamente abbastanza stabili è ritenuto parsimonioso e ragionevole nelle spese, nelle situazioni di rapporti economici in espansione, caratterizzate da un rapido giro d'affari, da facili guadagni e forti spese, apparirà subito avaro. Emerge qui ciò che in seguito diventerà ancora più chiaro, e cioè che l'avidità e l'avarizia non sono affatto fenomeni assimilabili, anche se hanno come fondamento unico la valutazione del denaro come fine assoluto. Come tutti i fenomeni che dipendono dal denaro, rappresentano soltanto stadi particolari della formazione di tendenze i cui gradi più bassi o più alti sono visibili anche in altri contenuti. Entrambe si manifestano relativamente ad oggetti concreti e senza rapporto con il loro valore in denaro, nella passione, psicologicamente molto curiosa, per il collezionismo, da parte di quelle persone che il popolo paragona agli incettatori. Si tratta di uomini che ammassano costose collezioni di qualsiasi tipo, senza trarre dagli oggetti alcun godimento, anzi spesso senza preoccuparsi affatto di essi dopo averli raccolti. Il veicolo del valore non è, in questo caso, il riflesso soggettivo di un possesso per amore del quale in altri casi si guadagna e si conserva una proprietà. Per questo tipo di persone ha valore il dato di fatto, del tutto oggettivo e non accompagnato da conseguenze personali, di possedere queste cose. Questo fenomeno, che è molto frequente in forma più debole e limitata, viene classificato in genere semplicemente come egoismo. E certamente condivide con le forme abituali dell'egoismo il lato negativo, l'esclusione di tutti gli altri dal proprio possesso. Tuttavia se ne distingue per una *nuance*, che cercheremo di illustrare indirettamente nel modo seguente.

Deve essere sempre posto in rilievo che la contrapposizione di egoismo e altruismo non abbraccia completamente le motivazioni del nostro agire. Noi abbiamo in realtà anche un interesse *oggettivo* al fatto che determinati avvenimenti o determinate cose si realizzino o meno, e non ci curiamo affatto se alcune loro conseguenze ricadono su un soggetto. Per noi è importante che nel mondo domini un'armonia, un ordine basato su alcune idee, una significatività che non rientrano necessariamente negli schemi abituali dell'etico o dell'estetico. Ci sentiamo spinti a cooperare a questo fine, senza per questo continuare a chiederci se vi sia motivo di gioia o di progresso per una qualsiasi personalità, per un Io o per un Tu. In campo religioso le tre motivazioni si incontrano in un modo che ne rende particolarmente evidente la posizione. L'obbedienza ai comandamenti religiosi, il loro adempimento, possono avvenire per motivi puramente egoistici, sia in modo molto

grossolano per timore o per speranza, sia, con maggiore finezza, per il desiderio di una buona coscienza o dell'intimo senso di soddisfazione che questo adempimento porta con sé. Ma l'osservanza della legge divina può anche essere di natura altruistica: l'amore di Dio, il dono del nostro cuore a lui ci fa obbedire ai suoi comandamenti come quando esaudiamo i desideri dell'amato, perché la sua gioia e la sua soddisfazione sono il nostro più alto valore di vita. Infine, può spingerci a questo il sentimento del valore oggettivo di un ordinamento del mondo in cui la volontà del sommo principio continua nella volontà di tutti i singoli elementi senza trovare resistenze. Il rapporto concreto tra Dio e noi può richiedere la nostra obbedienza come propria espressione adeguata o propria conseguenza intimamente necessaria, senza che in questa motivazione rientri qualsiasi conseguenza per noi stessi oppure una gioia, una felicità di Dio. Così in molti casi la coscienza del fine si ferma in una realtà oggettiva e non ne mutua il valore soltanto dai riflessi soggettivi. Lascio in sospenso ogni spiegazione psicologica o gnoseologica di questa motivazione che è al di là di ciò che è personale. In ogni caso essa costituisce un fatto psicologico che realizza le più varie combinazioni con le serie di fini di carattere personale. Il collezionista che nasconde agli altri le sue cose preziose senza goderne affatto, e tuttavia custodisce e valuta le sue proprietà nel modo più geloso, caratterizza il suo egoismo aggiungendovi alcuni elementi che rientrano nel tipo della valutazione supersoggettiva. Nel complesso, tuttavia, il senso del possesso è dato dal suo godimento e noi non contrapponiamo ad esso soltanto gli oggetti dai quali si ricava una gioia simile a quella che si ha dalle stelle, senza desiderarle, ma anche quelli il cui valore è indipendente in linea di principio da ogni gioia soggettiva. Anche la bellezza, l'ordine e la significatività del cosmo appaiono come qualcosa che per essere tale non ha bisogno di venir goduta e che tuttavia mantiene il proprio valore. Nel caso di quel desiderio di possesso si presenta un fenomeno intermedio o misto: si sente il bisogno del possesso, ma questo non è seguito dal proprio abituale risultato soggettivo e viene sentito anche senza questo come qualcosa di valido, come un fine degno di essere oggetto di aspirazioni. Il vero veicolo del valore non è la qualità della cosa. Per quanto essa sia necessaria e determini la misura del valore, il vero motivo che agisce è che essa venga in possesso, la forma del rapporto in cui il soggetto si pone verso di essa. Che questa forma, che tuttavia può diventare reale soltanto con un contenuto, che questo possesso del soggetto sia presente come fatto puramente oggettivo, è l'elemento che ha valore e presso il quale la serie teleologica si arresta.

L'assolutizzazione di un valore economico, l'interruzione della serie teleologica, prima che essa sia tornata al soggetto, si mostra in modo molto particolare in un significato particolare della proprietà fondiaria, che si

combina variamente con il suo significato propriamente economico, aleggiando spesso accanto a questo soltanto come un suono armonico. Come, cioè, la proprietà fondiaria non sarebbe diventata un valore se non avesse fornito al proprietario dei risultati soggettivi utili, così il suo valore non si esaurisce completamente nei suoi fattori elencabili: nella rendita, nella maggior sicurezza della proprietà immobiliare, nella potenza sociale che essa conferisce, ecc. Al di là di questo, invece, si lega spesso alla proprietà fondiaria un valore in certa misura ideale. Si ha la sensazione che essa abbia valore in sé, che l'uomo abbia un rapporto di dominio con il suolo e che il suolo abbia con il fondamento dell'esistenza umana una relazione altrettanto stretta, tale da condurla in un certo senso nell'Io. La proprietà fondiaria ha, e conferisce così, una certa dignità che la distingue da tutti gli altri tipi di proprietà, anche se gli utili ottenuti in altro modo sono uguali o maggiori, tanto è vero che abbastanza spesso viene conservata a prezzo di sacrifici che in genere si fanno soltanto per un ideale oggettivo. Nel significato della proprietà fondiaria si cela dunque un elemento di valore assoluto. Essa è accompagnata, o per lo meno è stata accompagnata, dall'idea che ha valore essere proprietario fondiario, anche quando questo valore non giunga ad esprimersi in un utile. Così, il legame alla proprietà fondiaria può assumere una tinta religiosa. A questo carattere si avvicinò, per esempio, nel periodo dello splendore della Grecia. L'alienazione della proprietà fondiaria appariva come un delitto, non solo contro i figli, ma anche contro gli avi, perché interrompeva la continuità della famiglia. Anzi, proprio la circostanza che questa proprietà non poteva essere facilmente accresciuta ne favoriva la funzione di sostegno dell'unità familiare, unità superindividuale e consacrata dalla religione. Ma fu nel Medioevo che la proprietà fondiaria ebbe, molto più di oggi, il rango di un valore assoluto. Anche se ovviamente veniva ricercata soprattutto per la sua rendita e, in questa misura, era un valore relativo, aveva tuttavia un particolare significato nei confronti dell'economia monetaria perché non veniva sempre convertita in denaro e valutata in denaro. Non aveva, per così dire, nessun equivalente; la serie di valori in cui si trovava si concludeva con essa. I beni mobili si potevano scambiare, la proprietà immobiliare era, *cum grano salis*, qualcosa di incomparabile, era semplicemente il valore, il fondamento immobile sul quale soltanto poteva compiersi il vero movimento economico e che in se stesso era al di là di questo movimento. Non era dunque soltanto in vista di un interesse economico-relativistico che la Chiesa cercava di appropriarsene. All'inizio del xiv secolo quasi la metà del suolo inglese deve essere appartenuta al clero e al tempo di Filippo II più della metà del territorio spagnolo era nelle mani della Chiesa, come avviene anche attualmente nello Stato teocratico del Tibet per i due terzi di tutti i terreni produttivi! Poiché la Chiesa nel Medioevo dettava

alla vita le norme rigide del suo corso, norme apparentemente fondate per l'eternità, doveva sembrare giusto, in senso reale come in senso simbolico, che essa avesse nelle proprie mani anche il valore che fonda tutti gli altri. La non alienabilità della proprietà fondiaria ecclesiastica era soltanto la definizione consapevole e legale di questo suo carattere interno. Documentava soltanto che il movimento del valore era giunto alla fine, che era stato raggiunto il punto estremo e definitivo in campo economico. Se si può paragonare la mano morta alla tana del leone, verso cui portano tutte le tracce, ma da cui nessuna traccia riparte, essa è anche un simbolo dell'assolutezza onnicomprensiva e dell'eternità del principio su cui si fondava la Chiesa.

Questo svilupparsi dei beni fino a divenire fine ultimo, il cui valore assoluto va dunque al di là della mera utilizzazione, ha in quelle degenerazioni patologiche dell'interesse per il denaro, nell'avarizia e nell'avidità, la propria manifestazione più pura ed evidente. Questa manifestazione comprende in sé, progressivamente, tutte le altre manifestazioni dello stesso tipo. Infatti il denaro, una volta divenuto fine ultimo, non permette che neppure quei beni, che in sé non sono di natura economica, esistano come valori definitivi indipendentemente dal legame col denaro. Non gli basta collocarsi accanto alla saggezza e all'arte, accanto al significato personale e alla forza, o, addirittura, accanto alla bellezza e all'amore come un altro fine ultimo della vita. Trova anzi la forza, nel fare ciò, di ridurre gli altri valori a mezzi per se stesso. Questo mutamento di ordine avverrà in misura molto maggiore con beni propriamente economici, la cui persistenza assoluta, come se fossero valori incomparabili, deve apparire assurda non appena è possibile riaverli in qualsiasi momento per denaro e, soprattutto, non appena la completa esprimibilità del loro valore in denaro li ha privati del significato individuale, posto al di fuori della pura ed indifferente sfera economica. Il carattere astratto del denaro, la distanza a cui si tiene in sé e per sé da ogni singolo godimento, favoriscono la possibilità di trarre da esso una gioia oggettiva, il sorgere della coscienza di un valore che supera ampiamente ogni utilità singola e personale. Ma, soprattutto, se il denaro non è più un fine nel senso di qualsiasi altro strumento, non conta cioè in funzione dei suoi risultati, ma vale, per l'avidò, come fine ultimo, non è tuttavia un fine ultimo nel senso in cui lo è il godimento. Anche per l'avarò il denaro si mantiene al di là di questa sfera personale, è oggetto di timorosa attenzione, è un tabù. L'avarò ama il denaro come si ama un uomo molto venerato, la cui esistenza, semplicemente, insieme al fatto di conoscerlo e al nostro sentimento di partecipazione ad essa, è già per noi fonte di felicità, anche se non fruiamo individualmente e concretamente del nostro rapporto con lui. Rinunciando *a priori* e consapevolmente ad utilizzare il denaro come mezzo per un qualsiasi tipo di piacere, l'avarò lo

pone ad una insuperabile distanza dalla propria soggettività, distanza che tuttavia cerca continuamente di superare con la consapevolezza del suo possesso.

Per il suo carattere di mezzo il denaro si presenta dunque come la forma astratta di piaceri che tuttavia non vengono goduti. Nella misura in cui il denaro viene custodito senza essere mai speso, la stima che viene fatta del suo possesso ha un carattere di oggettività, il denaro si riveste di quel fascino sottile che spinge alla rinuncia e che accompagna tutti i fini ultimi oggettivi, racchiudendo la positività e la negatività del godimento in un'unità incomparabile, non esprimibile ulteriormente con parole. Entrambi i momenti raggiungono nell'avarizia il grado estremo della loro reciproca tensione, perché il denaro, in quanto è il mezzo assoluto, rivolge lo sguardo a illimitate possibilità di godimento e contemporaneamente, come mezzo assoluto, nel possesso inutilizzato, non sfiora neppure il godimento. Da questo lato il significato del denaro coincide con quello del potere. Come questo il denaro è un puro «saper fare», che riunisce le attrattive di un futuro solo soggettivamente anticipabile nella forma di un presente oggettivamente disponibile. In effetti l'idea di «possibilità» contiene due motivi di regola non sufficientemente distinti. Quando si sostiene di «saper fare»⁶ qualcosa, questo non significa soltanto l'anticipazione nel pensiero di un avvenimento futuro, ma uno stato già presentemente reale di forze tese, un coordinamento fisico o psichico, l'orientamento delle posizioni degli elementi disponibili. Chi «sa» suonare il pianoforte si distingue da chi non lo sa fare non solo nel momento futuro in cui lo farà, ma anche nel momento presente, anche se in questo momento non suona, per una diversa disposizione dei suoi nervi e dei suoi muscoli. Questo stato del saper fare, o della possibilità che non contiene in sé nulla del futuro, conduce all'effettività di ciò che si era in grado di fare, di ciò che era possibile fare, solo mediante l'incontro con altre condizioni determinate il cui verificarsi non possiamo prevedere con altrettanta certezza. Questo momento di insicurezza e quella sensazione, o quella consapevolezza, di una forza o di uno stato che sono già attuali, costituiscono gli elementi della possibilità-capacità. Ciò avviene in proporzioni quantitativamente molto varie in un ambito che comprende l'esempio precedente: «So suonare il piano», in cui il momento dell'effettività prevale e l'incertezza relativa alle condizioni ulteriormente richieste è minima, e giunge fino al caso esemplificato dalla frase: «Il prossimo tiro di dadi può dare ancora nove», dove le condizioni date, gli elementi conosciuti sono, nell'istante in cui viene pronunciata, in minoranza rispetto ai momenti ulteriormente necessari, e completamente incerti, perché quel risultato si realizzi. Nel fenomeno da noi considerato, il potere, che si è in un certo senso coagulato nel denaro diventando sostanza,

rappresenta una combinazione assolutamente singolare. Ciò che si possiede realmente con il denaro è, limitatamente al momento del suo possesso, uguale a zero. L'elemento decisivo, il fatto che il denaro si sviluppi verso risultati dotati di valore, si trova, piuttosto, del tutto al di fuori di questo momento. Ma la sicurezza che questo fatto ulteriore si verificherà realmente al momento giusto è enorme. Mentre di regola la misura di solidità e di sicurezza contenuta nel «potere» si trova in ciò che è disponibile ed effettivo nel presente, e tutto il futuro è incerto, l'incertezza è completamente scomparsa nei confronti del denaro. Rispetto ad esso, invece, ciò che è già presente, ciò che attualmente è posseduto, è; come tale, del tutto privo di importanza. In questo modo il carattere specifico del potere raggiunge nel denaro il proprio culmine: si tratta realmente di una pura possibilità, in quanto il presente, ciò che abbiamo nelle mani, è importante solo in rapporto al futuro, ma si tratta anche di un potere autentico perché abbiamo la completa certezza della realizzabilità di questo futuro.

possesso riempie completamente, così che con il possesso tutto sarebbe come prima del desiderio. Questa concezione si avvicina a quella di Schopenhauer⁷, per il quale la felicità è soltanto uno stato negativo, cioè soltanto l'eliminazione del dolore che lo stato di privazione ha provocato in noi. Ma se si concepisce la felicità come qualcosa di positivo, il raggiungimento dei nostri desideri non è soltanto l'eliminazione di una condizione negativa mediante la corrispondente condizione positiva alla quale aggiunge contemporaneamente un senso di felicità. Piuttosto, il rapporto tra il desiderio e il suo appagamento è un rapporto infinitamente vario, perché il desiderio non considera quasi mai tutti gli aspetti dell'oggetto, cioè tutti gli aspetti del suo effetto su di noi. Nella realtà dell'oggetto non otteniamo quasi mai ciò che esso significava per noi in base alla categoria della possibilità, della volontà di possederlo. La saggezza popolare ha ragione quando afferma che il possesso di ciò che abbiamo voluto di regola ci delude, e, precisamente, sia dal lato buono che da quello cattivo. Ed ha ragione anche nel ritenere che si è consapevoli della differenza di ciò che si ha rispetto a ciò che si desidera solo come di una differenza di fatto, ma non del sentimento che a questa differenza si accompagna. Il denaro, tuttavia, assume qui una posizione particolare. Da un lato rende estrema l'incommensurabilità tra il desiderio e il suo oggetto. L'aspirazione diretta innanzitutto verso il denaro, trova in esso soltanto una cosa completamente indeterminata, con la quale un desiderio, nella misura in cui è razionale, non può venir soddisfatto in modo assoluto. La sua essenza completamente vuota si sottrae ad ogni rapporto autentico con noi. Se dunque il desiderio non perviene ad una meta concreta al di là di questo, deve subentrare una delusione mortale. Questa delusione viene provata tutte le volte che la ricchezza appassionatamente desiderata come sicura fonte di felicità si rivela, dopo il suo raggiungimento, per quello che è realmente: un puro mezzo che diventando fine ultimo non può darci nulla di più del suo raggiungimento. Ma mentre qui abbiamo la più paurosa discrepanza tra desiderio e appagamento, avviene esattamente il contrario quando il carattere psicologico di fine ultimo del denaro si è rafforzato con il passare del tempo e l'avidità di denaro è diventata uno stato cronico. In questo caso, cioè quando la cosa desiderata non deve procurare altra soddisfazione se non il suo possesso e questa limitazione del desiderio non è soltanto un'illusione passeggera, si è posto riparo anche ad ogni delusione. Tutte le cose che di solito desideriamo possedere, devono darci qualcosa con il loro possesso e nella previsione sbagliata di questa prestazione c'è tutta l'incommensurabilità, spesso tragica, ma spesso anche umoristica, del desiderio con la sua realizzazione, incommensurabilità della quale ho appena parlato. Ma all'avaro il denaro non deve *a priori* dare niente di più del puro possesso. Conosciamo il denaro in quanto tale in modo più preciso di

qualunque altro oggetto. Infatti, poiché non c'è nulla da conoscere in esso, non può nasconderci nulla. Poiché è assolutamente privo di qualità, al denaro non è possibile ciò che riesce anche all'oggetto più misero: nascondere sorprese o delusioni. Chi dunque vuole realmente e definitivamente solo denaro è assolutamente al sicuro da queste. L'universale inadeguatezza umana, per la quale ciò che si è conquistato appare diverso da ciò che si è desiderato, raggiunge il culmine nell'avidità di denaro, quando questa appaga la coscienza del fine soltanto in modo illusorio e labile; ma viene completamente eliminata, se la volontà si arresta davvero e definitivamente al possesso del denaro. Se si vogliono comprendere i destini umani nello schema dei rapporti tra il desiderio e il suo oggetto, si deve dire che, a seconda del punto di arresto della serie dei fini, il denaro è certamente l'oggetto più inadeguato, ma anche il più adeguato, al nostro desiderio.

Resta da dire, relativamente al carattere di potere del denaro, sul quale ritorno ancora una volta, che esso si presenta nel modo più sensibile, o per lo meno nel modo più inquietante, laddove l'economia monetaria non prevale ancora completamente e non costituisce ancora un dato ovvio, dove però il denaro dimostra la sua forza coercitiva in circostanze che di per se stesse, in base alla loro struttura vera e propria, non gli appartengono. Che il denaro sembri aver raggiunto il culmine della sua potenza proprio nello stadio più sviluppato della civiltà dipende dal fatto che esso pone a sua disposizione una quantità infinita di oggetti, prima per lo più ignoti. Questi oggetti sono fatti *a priori* per obbedire al denaro. Non si giunge a quell'attrito che ogni tipo di valutazione sorto in condizioni più vicine alla natura oppone all'essenza del denaro ad esso eterogenea, e il cui superamento soltanto deve rendere particolarmente acuta la coscienza della potenza. Poiché il denaro è il valore di tutti i valori, un conoscitore della vita indiana chiama il banchiere di un villaggio, cioè colui che presta denaro: *the man of all men in the village*; il suo nome indiano significherebbe: *the great man!* Bisogna sottolineare che, quando nel *xm* secolo cominciarono a sorgere nuovamente grandi capitali patrimoniali, il capitale era uno strumento di potere ancora sconosciuto alla massa del popolo, un potere i cui effetti non erano disgiunti dal risvolto psicologico dell'inaudito e, per così dire, del superempirico. Prescindendo completamente dal fatto che tanto la Chiesa che il popolo ritenevano allora riprovevole concludere affari in denaro, tanto che la regola ecclesiastica: *mercator sine peccamine vix esse potest*, era professata persino da un patrizio di Colonia del *xm* secolo, l'impiego di un potere tanto mistico e incalcolabile come il capitale doveva sembrare eticamente pericoloso, quasi fosse un atto di violenza. E poiché spesso i pregiudizi spingono coloro che ne sono vittime a confermarli con il loro comportamento, le famiglie dell'aristocrazia mercantile

di questo periodo abusarono spesso senza alcuno scrupolo del loro potere. Questo era possibile proprio per la novità che il capitale monetario costituiva e per la freschezza dell'impressione che destava in rapporto a situazioni le cui basi erano completamente diverse. Da ciò dipende il fatto che il popolino, dal Medioevo fino al XIX secolo, è solito considerare il sorgere di grandi patrimoni come un affare poco pulito e i proprietari di grandi patrimoni come personalità piuttosto inquietanti. Sull'origine del patrimonio dei Grimaldi, dei Medici, dei Rothschild vennero diffusi i racconti più terrificanti, racconti che non soltanto avevano per oggetto la doppiezza morale dei personaggi, ma erano anche pervasi da un tono superstizioso, come se fosse in gioco una potenza demoniaca.

Poiché il tipo di potere incarnato nel denaro, che abbiamo appena esposto, sviluppa un senso di potenza sublimato prima che il denaro venga speso — il «momento produttivo» si è in un certo senso fermato in lui —, l'avarizia è una forma della volontà di potenza, che illumina il carattere del denaro come mezzo assoluto. Avviene così che la potenza rimanga realmente soltanto potenza e non si trasformi nel proprio esercizio e nel suo godimento. Questo momento è importante per spiegare l'avarizia delle persone di età molto avanzata. Si tratta di una tendenza utile come forma di previdenza per la generazione successiva, per quanto proprio questo motivo sia di solito ignorato dall'avaro, che piuttosto, quanto più diventa vecchio, tanto meno vuol pensare a separarsi dai suoi tesori. Soggettivamente, piuttosto, è essenziale il fatto che nella vecchiaia i lati sensuali della vita perdono la loro attrattiva o la possibilità di venir goduti, come anche gli ideali, per le delusioni e la mancanza di slancio, perdono la loro capacità di stimolo. Spesso come ultima meta della volontà e come ultima attrattiva della vita rimane soltanto il potere, che si manifesta in parte nell'inclinazione della vecchiaia a farsi tirannica, come anche, in persone che occupano le più alte posizioni sociali, nella morbosa bramosia di esercitare un'«influenza». Lo stesso si manifesta anche nell'avarizia, per la quale questo stesso «potere» astratto si incarna nel possesso del denaro. Ritengo un errore pensare che ogni avaro sia occupato a immaginarsi tutti i piaceri che sono a sua disposizione, tutte le attraenti possibilità di utilizzazione del denaro. La forma più pura di avarizia è piuttosto quella in cui la volontà non va realmente al di là del denaro e non lo considera nemmeno nella fantasia come un mezzo per qualcos'altro, ma sente il potere, che esso rappresenta proprio in quanto non viene speso, come valore definitivo e assolutamente soddisfacente. Per l'avaro, tutti gli altri beni si trovano nella periferia dell'esistenza e da ognuno di essi un raggio diretto conduce univocamente al suo centro, al denaro. Significherebbe disconoscere tutto lo specifico senso di gioia e di potere, se si volesse invertire questa direzione e

ricondurla dal suo punto finale, anche se solo interiormente, nuovamente alla periferia. Perché il potere che riposa in quel centro, se venisse trasformato nel godimento di cose concrete, andrebbe perduto come potere. La nostra essenza è fondata sul dualismo del dominare e del servire e noi ci creiamo rapporti e forme che soddisfano in diverse proporzioni i due impulsi che reciprocamente si completano. In contrasto con il potere che conferisce il denaro, l'indegnità dell'avarizia è colta in modo adeguato da un poeta del xv secolo: chi serve il denaro è «servo del suo servo». Effettivamente l'avarizia, facendoci inginocchiare davanti ad un mezzo indifferente come davanti ad un fine altissimo, contiene la forma più sublimata, oserei dire caricaturale, della soggezione interiore, come, d'altra parte, l'avarizia viene prodotta dal più sublimato senso di potere. Il denaro mostra anche qui la sua essenza, che consiste nel concedere alle nostre aspirazioni antagonistiche la più chiara e pura forma di autorappresentazione. In esso lo spirito si è creato la forma dotata della massima ampiezza di campo che, agendo in un certo senso come pura energia, spinge i poli ad una distanza tanto maggiore quanto più il denaro si presenta in modo unitario, rinunciando cioè come puro denaro ad ogni determinazione particolare.

È caratteristico del dominio che il denaro ha conquistato sul generale modo di pensare, il fatto che si sia soliti definire avarizia, nel senso dell'avarizia di denaro, una serie di fenomeni che in realtà sono l'esatto contrario di essa. Si tratta delle persone che utilizzano due volte un fiammifero, ritagliano con la massima cura le pagine delle lettere non utilizzate, non gettano mai via un pezzetto di spago e si affaticano a cercare ogni ago perduto. Queste persone si chiamano avari perché ci si è abituati a considerare con la massima naturalezza il prezzo in denaro delle cose come il loro valore. Ma in effetti costoro non pensano al valore in denaro di quegli oggetti, la forza del loro sentimento si rivolge proprio al valore *materiale* delle cose, che non è affatto in proporzione al loro valore in denaro. Perlomeno in moltissimi casi, non è la frazione di un centesimo che questo tipo di risparmiatore vuole salvare. Molto spesso costoro non si curano del denaro, con il quale è possibile procurarsi nuovamente, senza alcuna difficoltà, gli oggetti e attribuiscono valore soltanto alla cosa stessa. A questa categoria appartengono anche quegli uomini particolari, ma non troppo rari, che senza riflettere regalano cento marchi, ma solo esercitando una vera violenza su se stessi regalano un foglio della loro carta da lettere personale. Qui si presenta dunque il diretto contrario dell'avarizia. Per l'avarico gli oggetti sono equivalenti, se non altro nella misura in cui rappresentano un valore in denaro, perché il denaro li ha privati del loro carattere di fine ultimo, mentre il comportamento delle persone che abbiamo appena considerato sarebbe completamente privo di senso se fosse determinato

dal valore in denaro delle cose, anche se può diventare irragionevole se si accompagna alla completa noncuranza per il denaro. Esse dimenticano che al di là del fine vi è il mezzo che lo rende in ogni modo nuovamente raggiungibile, mentre l'avarò dimentica che al di là del mezzo solo il fine può dare significato al mezzo. Vi sono anche fenomeni che, pur corrispondendo esteriormente a quelle oggettive forme di parsimonia, con la loro interna discrepanza da esse, contribuiscono a spiegare ulteriormente il carattere teleologico del denaro. Molti uomini «parsimoniosi» si attengono fermamente al principio che tutto ciò che è stato pagato dovrà anche essere consumato. E non soltanto per risparmiare in seguito una spesa altrimenti necessaria: lo stesso atteggiamento viene assunto anche nei confronti dei consumi voluttuari, dei piaceri, relativamente ai quali ci si è convinti nel frattempo che non sono affatto piaceri. Il fine in questo caso non viene raggiunto, ma per realizzare questo fallimento c'è bisogno di un ulteriore sacrificio. Infatti, la caratteristica di questi fenomeni corrisponde al detto: «Meglio rovinarsi lo stomaco piuttosto che regalare un soldo all'oste». La storiella in cui una madre parsimoniosa viene presa in giro dai suoi bambini perché prende i rimasugli delle medicine che restano inutilizzati dopo le malattie in famiglia, per non lasciare che si guastino, tratteggia solo la caricatura di una condotta seguita molto seriamente da molte persone. In base a questa premessa il consumo dell'oggetto è indifferente o peggio che indifferente. Motivo del consumo non può dunque essere che l'oggetto non deve guastarsi, perché si è già guastato nel momento in cui il suo lato fruibile, che ne costituiva il significato per il soggetto, è stato soppresso. In realtà non viene consumato l'oggetto verso cui era diretta l'intenzione, ma un altro al quale manca appunto la proprietà in grado di motivarla. Il motivo può dunque essere soltanto che con il consumo il denaro impiegato ha trovato il proprio equivalente. Il denaro è giunto così al proprio fine prossimo, il sentimento si è quietato e un vertice della serie teleologica è stato raggiunto, accanto al quale il fatto di aver mancato il fine ultimo soggettivo appare come una cosa che di per sé non diminuisce quel tipo di soddisfacimento. Questo fenomeno banale e poco interessante dal punto di vista del suo contenuto rende però manifesta una costellazione teleologica del valore del denaro del tutto particolare. Benché di solito essa non si manifesti mediante oggetti molto rilevanti ed abbia perciò un tratto piccolo borghese e non appariscente, è forse l'espressione estrema del soffocamento dei fini ultimi reali tramite l'istanza intermedia del denaro. Infatti, qui non soltanto viene soppresso, come nell'avarizia, il senso autentico di ogni agire economico, ma viene a mancare anche l'attrattiva del potere e delle possibilità che nell'avarizia abbelliva il possesso del denaro non adoperato per nessun fine. L'oggetto, il consumo del quale risulta privo di qualsiasi senso e fine, viene

consumato con un senso di disagio e di dannosità solo perché il denaro speso gli ha conferito un valore assoluto. In questo caso il processo finalistico non si limita dunque ad irrigidirsi nell'istanza del denaro, ma diviene al di là di questa regressivo e perverso, in quanto la valutazione in se stessa non conforme al fine viene realizzata mediante un processo direttamente non conforme al fine.

La prodigalità.

Voglio esaminare ancora la posizione del denaro, in rapporto al fatto che esso potenzia il suo carattere al di là del suo essere puro mezzo fino a farne un interesse indipendente, dal punto di vista di due istanze negative. La prodigalità è più affine all'avarizia di quanto il loro contrasto apparente possa far pensare. Bisogna osservare che, ai tempi dell'economia naturale, l'avarizia non è compatibile con la natura dei valori, con la possibilità molto limitata di conservare i prodotti agricoli. Perciò, dove la trasformazione dei valori in denaro illimitatamente conservabile non è attuabile, o perlomeno non è ovvia, si trova raramente una vera e propria avarizia nella loro accumulazione. Dove i prodotti del suolo vengono immediatamente raccolti e consumati, esiste in genere una certa liberalità, particolarmente nei confronti degli ospiti e dei bisognosi, liberalità che il denaro, molto più adatto ad essere tenuto in serbo, suggerisce in misura assai minore. Per questa ragione Pietro Martire⁸ fa l'elogio dei sacchi di cacao, che servivano come denaro agli antichi abitanti del Messico, perché non potevano venir ammassati e conservati a lungo e di nascosto, rendendo quindi impossibile l'avarizia. In modo del tutto analogo, le condizioni naturali limitano la possibilità e il fascino dello sperpero. Il consumo eccessivo e lo spreco sconsiderato, quando avvengono all'interno di queste condizioni, trovano, se si prescinde dalla distruzione insensata, un limite nella capacità di assunzione dei soggetti o degli estranei. Ma la cosa fondamentale è che lo sperpero del denaro ha in generale un senso completamente diverso, contiene una sfumatura del tutto nuova rispetto allo spreco di oggetti concreti: quest'ultimo significa che per le serie di fini razionali dell'individuo il valore è semplicemente annullato, mentre il primo significa che esso si è trasformato in modo non conforme al fine in altri valori. La persona prodiga nell'economia monetaria, l'unica che costituisca un fenomeno significativo dal punto di vista di una filosofia del denaro, non è colui che regala il denaro *in natura* insensatamente, ma colui che lo utilizza per spese insensate, cioè non adeguate alle sue possibilità. Il piacere della prodigalità, che deve essere distinto in modo netto dal piacere che si prova nel godimento fuggevole degli oggetti, nella vanità di ostentarli, nello stimolante

alternarsi dell'acquisto e del consumo di oggetti, che riguarda piuttosto la pura funzione della prodigalità senza rapporto con il suo contenuto sostanziale e con i suoi fenomeni concomitanti, questo piacere della prodigalità si fonda sul momento dello spendere per acquistare oggetti qualsiasi. Il fascino di questo momento nasconde al prodigo la giusta valutazione del denaro da un lato, dall'altro quella degli oggetti. In questo modo la posizione del prodigo viene chiaramente definita in rapporto alla serie dei fini. Se l'elemento finale di questa serie è il godimento che deriva dal possesso dell'oggetto, il suo primo stadio intermedio, essenziale per noi, è che si possieda denaro, il secondo stadio è che lo si spenda per l'oggetto. Per l'avarò il primo stadio diventa fonte di piacere fine a se stesso, per il prodigo lo stesso avviene con il secondo. Il denaro è essenziale per il prodigo come per l'avarò, nella forma dello spendere invece che in quella del possedere. Il suo senso del valore si insedia nell'attimo del trapasso del denaro in altre forme di valore con tale intensità che per acquistare il godimento che si produce in questo attimo egli è disposto a sperperare tutti i valori più definitivi.

Si può perciò osservare con molta chiarezza che l'indifferenza verso il valore del denaro, che costituisce l'essenza e l'attrattiva della prodigalità, può realizzarsi solo in base alla premessa che questo valore venga in qualche modo sentito ed apprezzato. È chiaro infatti che il gettare via quello che è indifferente sarebbe in se stesso del tutto indifferente. Il caso seguente costituisce un tipico esempio delle folli prodigalità dell'*ancien regime*: quando al principe Conti venne restituito da una dama un diamante del valore di quattromila o cinquemila franchi, che lui le aveva regalato, egli lo fece frantumare e lo utilizzò come polverino per un biglietto che scrisse alla dama in questa circostanza. Al racconto Taine⁹ aggiunge un commento sull'opinione del tempo: *on est d'autant plus un homme du monde que Von est moins un homme d'argent*. Ma proprio in questo consisteva l'illusione. Infatti, proprio l'atteggiamento consapevolmente e accentuatamente negativo verso il denaro, quasi per una sorta di processo dialettico, ha come presupposto l'atteggiamento contrario e solo da questo presupposto può derivare un senso e un'attrattiva. Lo stesso caso si ripete anche nelle vetrine di quei negozi sparsi nelle grandi città che, diversamente dai negozi che attirano l'attenzione con la modicità dei prezzi, ostentano con un certo arrogante autocompiacimento il fatto che hanno i prezzi più alti. Essi proclamano così il loro diritto ad avere il cliente migliore, quello che non chiede il prezzo. Vale la pena osservare, in questo caso, come l'accento non venga posto tanto sull'elemento fondamentale, cioè la merce, quanto piuttosto su questo correlato negativo, sul fatto cioè che il prezzo non ha importanza. Così, inconsapevolmente, il denaro viene riportato nuovamente, anche se con segno inverso, al centro

dell'interesse. Il desiderio della prodigalità, a causa del suo stretto rapporto con il denaro, acquista facilmente un ritmo di crescita molto rapido, privando la sua vittima di ogni razionale criterio di misura: infatti manca la capacità di regolarsi data dalla misura della capacità di assunzione, che esiste nei confronti di oggetti concreti.

La stessa mancanza di misura caratterizza esattamente l'avidità dell'avaro: la pura possibilità, che essa ricerca al posto del godimento della realtà, procede, in sé e per sé, all'infinito, e non trova, come invece il godimento della realtà, motivi esterni ed interni per limitarsi. Quando le mancano dei termini positivi e dei punti d'arresto provenienti dall'esterno sui quali fissarsi, l'avidità straripa senza forma e con impetuosità crescente. Questo è il motivo della particolare asprezza e dell'amarezza che assumono le liti per le eredità. Poiché qui nessun lavoro, nessuna misura oggettiva fissano i limiti alle pretese individuali, nessuno è incline *a priori* a riconoscere le esigenze dell'altro. Viene così a mancare ogni limite alle proprie esigenze e ogni ingerenza viene sentita come un'ingiustizia immotivata. La mancanza di un rapporto tra il desiderio e una qualche misura del suo oggetto, che nelle liti di eredità dipende dalla struttura personale del rapporto, deriva nell'avidità di denaro dalla struttura dell'oggetto desiderato. Molto caratteristica, per la mancanza di principi alla quale quest'ultima dà luogo e che fa sì che le pretese non trovino alcun motivo per limitarsi, mi sembra una sollevazione avvenuta a Brunswick nel 1499 per un problema di monete. Le autorità volevano che in futuro valessero soltanto monete buone, accanto alle quali avevano avuto valore fino a quel momento anche monete cattive. Allora, anche coloro che per i loro prodotti e i loro compensi accettavano soltanto moneta buona, si rivoltarono perché non venivano più accettati i loro pagamenti in moneta cattiva! Il frequente accostamento della moneta buona e di quella cattiva offre le più ricche possibilità di espressione alla smodatezza dell'avidità, nei confronti della quale anche le passioni più intense hanno qualcosa di psicologicamente limitato. Sappiamo di rivoluzioni avvenute persino in Cina, perché il governo effettuava i pagamenti in moneta cattiva, ma pretendeva che le tasse venissero pagate in moneta buona. Mi sembra possibile avanzare l'ipotesi che questa tendenza alla mancanza di misura, che si trova nel puro interesse monetario in quanto tale, costituisca la radice nascosta di quel caratteristico fenomeno della borsa del grano per cui i piccoli speculatori, gli *outsiders*, giocano quasi senza eccezione al rialzo. Credo che il fatto, logicamente innegabile, ma praticamente irrilevante, per cui il guadagno nella speculazione al ribasso ha generalmente un limite che non ha nella speculazione sul rialzo, conferisca un'attrattiva psicologica al secondo tipo di speculazione. Mentre i grandi speculatori, ai quali importa la reale fornitura del prodotto, calcolano le possibilità da

entrambi i lati, per la pura speculazione finanziaria, rappresentata dai contratti a termine, la direzione giusta è quella che formalmente va all'infinito. Questa direzione, che costituisce la forma del dinamismo interno dell'interesse monetario, risulta ancora più evidente nel fatto seguente. La campagna tedesca nel periodo dal 1830 al 1880 ha prodotto raccolti sempre più abbondanti. Nacque così l'idea che si trattasse di un processo destinato a continuare indefinitamente. Perciò i beni non venivano più comperati al prezzo che corrispondeva al raccolto in un determinato momento, bensì a quello corrispondente al raccolto che ci si attendeva per il futuro, aumentato in proporzione in base alla tendenza fino ad allora osservata. È questo il motivo delle attuali difficoltà dell'agricoltura. È la forma in denaro del raccolto che mette su una falsa strada la rappresentazione del valore. Dove il raccolto interessa soltanto come «valore d'uso», in base alla sua quantità immediata e concreta, l'idea di incremento trova un limite sensato, mentre la possibilità e l'anticipazione del valore in denaro procedono all'infinito. Su questo si basano l'essenza dell'avarizia e della prodigalità; entrambe rinunciano in linea di principio alla delimitazione del valore, che, sola, può procurare alla serie dei fini un punto d'arresto e un limite nel godimento finale degli oggetti. Poiché il vero prodigo, che non deve essere confuso con l'epicureo o con lo sventato, per quanto nei fenomeni individuali questi elementi possano mescolarsi, diventa indifferente nei confronti dell'oggetto in suo possesso, il suo godimento è colpito dalla maledizione di non avere alcuna durata e di non trovare pace. L'atto della sua comparsa contiene contemporaneamente quello del proprio annullamento. La vita del prodigo ha la stessa formula demoniaca di quella dell'avar: ogni momento raggiunto risveglia la sete del proprio potenziamento, sete che non potrà mai essere spenta perché la soddisfazione, che potrebbe scaturire da un fine ultimo, viene ricercata in una categoria che ha rinunciato *a priori* al fine, limitandosi al mezzo e al momento che precede il momento finale. Tra l'avar e il prodigo l'avar è il tipo più astratto. La sua coscienza del fine si arresta ad una maggiore distanza dal fine ultimo. Il prodigo, almeno, si avvicina di più alle cose, interrompe il movimento diretto verso il fine razionale ad una tappa successiva, fermandosi ad essa come se fosse la meta finale. Questa uguaglianza formale nonostante la completa antitesi dei risultati visibili, da un lato, e dall'altro la mancanza di un fine regolativo sostanziale che, data l'uguale mancanza di senso delle due tendenze, crea tra di esse un gioco capriccioso, spiegano come l'avarizia e la prodigalità convivano spesso nella medesima personalità, divise tra diverse province di interessi o collegate al variare degli stati d'animo della vita. La concentrazione o l'espansione di tali stati d'animo si esprimono nell'avarizia e nella prodigalità, come in uno stesso movimento che muta di volta in volta il proprio

segno.

Entrambi i tipi di significato che il denaro assume per la nostra volontà risalgono alla sintesi di due determinazioni che si realizza nel denaro. Per quanto fortemente e universalmente cibo e vestiario siano desiderati, il desiderio che evocano ha un limite naturale. Proprio ciò che è necessario, e viene quindi desiderato con la massima intensità, può essere disponibile in quantità sufficiente. Il bisogno di beni di lusso, in base alla nostra natura, è invece illimitato: l'offerta non supera mai la domanda. I metalli preziosi, ad esempio, nella misura in cui costituiscono materia prima per ornamenti, hanno una possibilità illimitata di utilizzazione come conseguenza della loro inutilità primaria. Quanto più i valori sono vicini al centro della vita, tanto più sono condizione della immediata autoconservazione degli uomini, tanto più fortemente e immediatamente vengono desiderati, ma tanto più limitato è il loro desiderio da un punto di vista quantitativo, tanto prima si giunge nei loro confronti ad un livello di sazietà. Al contrario, quanto più i valori sono lontani da quell'importanza primaria, tanto meno il loro desiderio trova il proprio criterio di misura in un bisogno naturale e ogni *quantum* di essi che venga acquisito permette al desiderio di sopravvivere quasi invariato. Tra questi poli si inserisce la scala dei nostri bisogni. Possono essere di intensità immediata, ma in questo caso trovano un limite nella natura; ma può anche trattarsi di bisogni voluttuari, che proprio per questo, per la mancanza del fattore della necessità, hanno una possibilità di espansione illimitata. Mentre la maggior parte dei beni della nostra cultura oscilla tra questi estremi, mescolandoli in diverse proporzioni in modo tale che all'avvicinamento all'uno corrisponda l'allontanamento dall'altro, il denaro li unisce. Infatti, in quanto serve a soddisfare sia i bisogni indispensabili della vita che quelli voluttuari, associa all'urgenza intensiva del desiderio la sua mancanza estensiva di confini. Il denaro è in se stesso la base della struttura del bisogno di beni voluttuari, nella misura in cui rifiuta ogni limite al desiderio — limite che sarebbe possibile solo mediante un rapporto tra quantità determinate e nostra capacità di assunzione, ma non ha bisogno di compensare il carattere sconfinato del desiderio con la distanza dai bisogni immediati, come nel caso dei metalli preziosi utilizzati per gli ornamenti. Infatti il denaro è diventato anche il correlato dei bisogni più elementari e immediati della vita. Avarizia e prodigalità rappresentano una curiosa combinazione di questa desiderabilità del denaro, in modo, per così dire, astratto da tutto il resto: in esse il denaro è stato completamente assorbito nella sua pura desiderabilità. Esse indicano dal lato negativo ciò che noi osservavamo nel denaro anche dal lato positivo: il fatto che il denaro amplia il cerchio entro il quale oscillano i nostri moti psichici antagonistici. L'avarizia mostra nella sua fissità sostanziale ciò che la prodigalità rivela in forma di

flusso e di espansione.

La povertà ascetica.

In una dimensione diversa da quella della prodigalità, all'avidità e all'avarizia si oppone un secondo fenomeno negativo: la povertà come valore definitivo, come fine per se stesso soddisfacente della vita. La crescita di un elemento della serie dei fini fino a raggiungere un significato assoluto prende qui una direzione completamente diversa rispetto all'avarizia e alla prodigalità. Mentre queste si fermavano ai mezzi intesi come fini ultimi, la povertà rimane ferma alla mancanza dei mezzi, oppure si pone nella parte che si trova dietro il fine ultimo, nella misura in cui si presenta come il risultato di serie di fini trascorse. Come la prodigalità e l'avarizia, la povertà compare nei suoi fenomeni più puri e specifici soltanto dove esiste in certa misura l'economia monetaria. In uno stadio vicino allo stato di natura, in cui i rapporti non sono determinati dal punto di vista dell'economia monetaria, fino a quando i prodotti del suolo non figurano ancora come pure merci, cioè immediatamente come valori in denaro, non si giunge così facilmente all'assoluta indigenza degli individui. Fino a poco tempo fa ci si vantava in Russia del fatto che i distretti poco sviluppati dal punto di vista dell'economia monetaria non conoscevano la povertà individuale. Come fenomeno generale, ciò non dipende soltanto dalla maggiore accessibilità di ciò che è immediatamente necessario, per ottenere il quale non c'è bisogno di disporre preventivamente di mezzi monetari, ma si basa anche sul fatto che i sentimenti di umanità e di simpatia vengono risvegliati più facilmente in quel tipo di condizioni, che non quando ciò che manca al povero e con cui lo si deve aiutare non è quello che gli è immediatamente necessario. La compassione, in condizioni di economia monetaria, deve percorrere una via indiretta prima di arrivare al suo autentico punto di interesse. Lungo questa via indiretta spesso si raffredda. A ciò corrisponde il fatto che, in pratica, proprio gli uomini caritatevoli e pietosi aiutano più volentieri il povero offrendogli del cibo e regalandogli dei vestiti che non dandogli del denaro. Quando la povertà appare come ideale morale, il possesso in denaro viene aborrito come la peggiore tentazione, come il male vero e proprio.

Quando la salvezza dell'anima viene sentita come fine ultimo, la povertà appare, in alcune dottrine, come un mezzo interamente positivo e indispensabile per la salvezza che si eleva alla dignità di valore significativo e valido per se stesso. Ciò può accadere in diversi gradi delle serie dei fini e per diversi motivi, soprattutto per l'indifferenza nei confronti di ogni godimento terreno e di ogni terrena forma di interesse. Questa zavorra cade dall'anima

che aspira a quanto c'è di più elevato, quasi da sola, senza che sia richiesta una volontà particolare diretta a questo fine. Il comportamento dei primi cristiani doveva essere di questo tipo: non erano direttamente ostili e aggressivi nei confronti del mondo visibile, ma, semplicemente, non avevano alcun rapporto con i suoi beni, come se si fosse trattato di cose che non erano in grado di percepire. Per questo, il comunismo del Cristianesimo primitivo, fenomeno peraltro estremamente sporadico, è opposto nella sua essenza più profonda alle aspirazioni del comunismo moderno; infatti il primo è sorto dall'indifferenza nei confronti dei beni terreni, il secondo dalla ipervalutazione degli stessi. Tuttavia, di quando in quando, troviamo delle forme miste: i moti socialistico-rivoluzionari della fine del Medioevo erano di natura chiaramente economica, ma venivano parzialmente alimentati da correnti ascetiche improntate a un ideale di completa assenza di bisogni. In rapporto al denaro anche queste ultime devono scendere da una posizione puramente al di là degli interessi materiali e assumere forme più definite e positive, perché il denaro si incontra continuamente anche sulla via di ciò che è più indispensabile e perché guadagnarlo richiede maggior attenzione e volontà di quelle richieste dal successivo acquisto del sostentamento stesso. Chi dovesse essere così indifferente nei confronti di questo, da mangiare, come quel padre della Chiesa, il grasso per i carri al posto del burro senza accorgersene, non potrebbe tuttavia, se volesse sopravvivere in un'epoca di economia monetaria, distogliere a tal punto la propria attenzione nemmeno per il guadagno della somma più modesta. Dove in linea di principio domina la completa indifferenza nei confronti di tutto il mondo esterno, questa indifferenza può trapassare facilmente, nei confronti del denaro, in un vero odio. Su questo influisce in modo ancor più decisivo anche il carattere di tentazione che il denaro riveste. Poiché il denaro in ogni momento è disponibile per essere utilizzato, esso costituisce la peggiore trappola nei momenti di debolezza, e, poiché serve a procurare tutto, offre all'anima ciò che di volta in volta appare più seducente. Tutto ciò è ancor più pericoloso e inquietante in quanto il denaro, finché si limita a stare nelle nostre mani, è la cosa più indifferente e innocente del mondo. Così, il denaro diviene per il modo di sentire ascetico il vero simbolo del demonio che ci seduce con la maschera dell'innocenza e della spregiudicatezza. Nei confronti del demonio come del denaro, l'unica sicurezza consiste nel tenersene assolutamente alla larga, nel rifiutare ogni rapporto, anche se non sembra pericoloso. Nella prima comunità che si raccolse attorno a Budda ciò venne assunto come un'affermazione di principio. Il monaco che entra nella comunità abbandona le sue proprietà come rinuncia ai rapporti familiari e alla propria moglie. Egli non può, a parte alcune eccezioni occasionali, possedere niente altro che i piccoli oggetti di cui ha bisogno

quotidianamente e anche questi solo se gli vengono dati come elemosina. Quanto fondamentale fosse questa regola è dimostrato dal termine col quale i monaci designavano se stessi: la comunità dei mendicanti. Poiché ogni giorno mendicavano — senza mai esprimere una preghiera, ma attendendo l'elemosina silenziosamente — ciò di cui ogni giorno avevano bisogno, il legame con ogni forma di proprietà era sciolto per quanto era possibile. Come ad alcune tribù arabe di nomadi erano proibite per legge la semina del grano, la costruzione di case ed altre azioni simili, perché la tentazione di una vita sedentaria non inducesse qualcuno all'infedeltà nei confronti della vita della tribù, lo stesso valeva, in una diversa dimensione interiore, per i monaci buddisti. Essi, che si paragonano agli uccelli che non portano con sé nient'altro che le proprie ali in qualunque posto volino, non possono accettare in regalo un campo coltivabile, del bestiame o degli schiavi. La proibizione più severa riguarda però l'oro e l'argento. Il benefattore che vuol fare ai monaci un'offerta in denaro, non può darlo direttamente a loro, ma ad un artigiano o ad un mercante che in seguito procura ai monaci i beni in natura che essi possono accettare. Ma se, ciò nonostante, un confratello accetta oro o argento, deve fare penitenza al cospetto della comunità. Se c'è nelle vicinanze un laico ben disposto gli viene dato il denaro per l'acquisto di alimenti: un monaco non può acquistarli direttamente. Ma se non c'è subito un laico a disposizione, il denaro viene consegnato ad un monaco perché lo getti via. Questo monaco deve essere «libero dall'avidità, libero dall'odio, libero dall'accecammento», perché solo così offre la garanzia di gettarlo via veramente. Qui, anche se con Panemica vaporosità di queste anime che si sono, in un certo senso, fossilizzate in un pensiero, il denaro è divenuto oggetto di paura e vergogna, la povertà possesso gelosamente difeso, un pezzo prezioso nel catalogo dei valori di quest'esistenza avulsa da tutta la varietà degli interessi del mondo. Al denaro era attribuito un valore *unificante*, e il suo rifiuto equivaleva al rifiuto di tutta la *molteplicità* delle cose del mondo.

La forma interiore che culmina nel valore assoluto della povertà appare con i tratti più decisi e con passione incomparabile nei primi monaci francescani. Non si tratta soltanto di una reazione contro la paurosa mondanizzazione della Chiesa italiana nel xir e nel xm secolo che aveva trovato nella simonia la sua espressione estrema. Tutto era basato sul denaro e per denaro era possibile avere tutto, dall'elezione del pontefice alla nomina del più umile parroco, dalla grandiosa costruzione di un convento alla pronuncia della formula con la quale i preti fiorentini risanavano e rendevano nuovamente bevibile il vino in cui erano annegati i topi! Il movimento riformatore, che dal v secolo non era mai completamente cessato, aveva esaltato la povertà come l'esigenza ideale del religioso, perché con essa sarebbe stata tagliata la testa e la radice alla

mondanizzazione della Chiesa. Ma soltanto con i Francescani la povertà divenne un valore indipendente o il correlato dei bisogni interiori più profondi. Uno storico del movimento scrive sui primi tempi dell'Ordine: «Nella povertà la *gente poverella*¹⁰ aveva trovato sicurezza, amore e libertà: quale meraviglia che la. poesia e le aspirazioni dei nuovi apostoli si proponessero unicamente di conservare questo prezioso tesoro. La loro venerazione non aveva confini; con ardore nuziale chiedevano ogni giorno, nuovamente, la mano della donna del loro cuore». Da un lato, la povertà diveniva un possesso positivo che procurava in un certo senso l'acquisto dei beni più elevati e concedeva, in rapporto ad essi, ciò che il denaro concedeva in rapporto alle vanità terrene. Come il denaro, essa era il serbatoio in cui sfociavano le serie pratiche dei valori e dal quale venivano nuovamente alimentate. Dall'altro lato, però, la povertà era immediatamente un aspetto o un'espressione del fatto che il mondo apparteneva in un senso più alto, anzi, nel senso più alto, a chi vi rinunciava. Questi non era veramente un rinunciatario, ma possedeva nella povertà l'estratto più puro e raffinato delle cose, come l'avarò lo possiede nel denaro. Se i monaci buddisti dicevano: «Viviamo in una grande gioia, noi che non possediamo nulla: la letizia è la nostra vivanda, come è la vivanda degli dei nel regno della luce», il motto che caratterizzava i Francescani era *nihil habentes, omnia possidentes*. La povertà ha perso qui la sua essenza ascetica: i beni interiori, della cui conquista costituiva la condizione negativa, sono scesi fino ad essa e la rinuncia al mezzo, il quale valeva altrimenti per il mondo come il rappresentante a tutti gli effetti dei suoi fini ultimi, ha subito lo stesso potenziamento, trasformandosi in un valore definitivo. La potenza enorme ed estesa del processo mediante il quale il denaro si eleva dalla sua posizione di mezzo al significato di assoluto, viene illuminata nella luce più viva, quando la negazione del suo senso si potenzia fino ad assumere la stessa forma.

Il cinismo e l'atteggiamento blasé.

Il cerchio di questi fenomeni, che illuminano l'essenza del denaro attraverso i suoi riflessi e la rendono trasparente, si chiude con due manifestazioni quasi endemiche all'apice della civiltà del denaro: il cinismo e l'atteggiamento *blasé*, entrambi conseguenze della riduzione al valore strumentale del denaro che i valori specifici della vita debbono subire. Sono, in un certo senso, il risvolto dei fenomeni dell'avarizia e dell'avidità, in quanto questa riduzione si manifesta in esse con l'emergere di un valore ultimo nuovo, mentre nel cinismo e nell'atteggiamento *blasé* essa si manifesta con lo svilimento di tutti i vecchi valori. In questi due ultimi fenomeni si conclude la negatività della serie teleologica che il denaro ha già attuato nella prodigalità e nel desiderio di

povertà. Questa negatività si compie aggredendo non soltanto la singolarità dei valori, che sono semplicemente cristallizzati nel denaro, ma anche il dato di fatto stesso dei valori. Anche se ciò che oggi chiamiamo cinismo, nell'accezione fondamentale del termine, ha poco a che fare con la filosofia greca da cui deriva, tra i due fenomeni esiste un rapporto, anche se, per così dire, perverso. L'antico cinismo aveva un ideale di vita del tutto positivo: l'assoluta forza d'animo e l'assoluta libertà morale dell'individuo. Questo ideale era un valore così assoluto che di fronte ad esso tutte le differenze tra i valori altrimenti riconosciuti venivano annullate. Al saggio è del tutto indifferente se un individuo è schiavo o padrone, se soddisfa i suoi bisogni in modo estetico o antiestetico, se ha una patria o non ne ha nessuna, se adempie ai suoi doveri familiari oppure no, e non soltanto a paragone di quel valore assoluto. Anzi, l'esistenza di quel valore si manifesta proprio in questa indifferenza. Mi sembra decisivo il fatto che anche per il modo di pensare che oggi viene definito cinico, non vi sono grandi differenze tra i valori. Ciò che viene valutato molto positivamente ha il solo significato di poter essere abbassato ad un livello infimo, mentre il fine ultimo positivo, ideale e morale, di questo livellamento, presente nell'antico cinismo, è venuto a mancare. Ciò che era un mezzo, o una conseguenza secondaria, per coloro che, paradossalmente, erano discendenti della saggezza socratica, è ora diventato il centro, trasformando così il proprio significato. Il cinico, che considereremo da questo momento sempre nel senso attuale della parola, rivela la sua essenza nel modo più chiaro in contrapposizione al tipo dell'entusiasta sanguigno. Mentre nel secondo la curva del movimento dei valori va dal basso verso l'alto e aspira a elevare anche i valori inferiori al significato dei valori più alti, nel cinico la stessa curva è diretta in senso inverso. Il suo sentimento della vita si esprime in modo adeguato soltanto quando ha dimostrato teoricamente e praticamente la bassezza dei valori più alti e l'illusione su cui si fondano le differenze tra i valori. Nulla può venire incontro più efficacemente a questo stato d'animo della capacità del denaro di ridurre i valori più elevati e quelli più bassi ad una sola forma di valore, e di portarli in questo modo allo stesso livello fondamentale, per quanto possano essere diversi i loro tipi e le loro misure. Proprio in questo campo il cinico trionfa, non soltanto perché i beni più raffinati, ideali e personali sono a disposizione di chiunque disponga del denaro necessario, ma anche perché, in modo ancor più caratteristico, sono negati a chi maggiormente li merita, qualora sia privo di mezzi. Inoltre, i movimenti del denaro provocano le combinazioni più insensate tra valori personali e valori materiali. I vivai del cinismo sono pertanto i centri del grande traffico finanziario, cioè del traffico di borsa, dove il denaro è presente in quantità massicce e cambia facilmente proprietario. Quanto più il denaro

diviene l'unico centro di interesse, tanto più si vedono messi a repentaglio l'onore e le convinzioni, il talento e la virtù, la bellezza e la salvezza dell'anima, tanto più sorge uno stato d'animo ironico e frivolo nei confronti di questi beni elevati della vita che si vendono allo stesso titolo dei beni del mercato settimanale, ottenendo infine anche un «prezzo di mercato». Il concetto di prezzo di mercato per valori che in base alla loro essenza respingono ogni valutazione estranea alle loro categorie e ai loro ideali, è la compiuta oggettivazione di ciò che il cinismo rappresenta nei suoi riflessi soggettivi.

L'altro significato del livellamento, che non riguarda tanto la diversità di valore quanto la diversità di conformazione delle cose — in quanto, in contrasto con il grado di singolarità della loro configurazione individuale, la centralità del denaro collega l'interesse a ciò che è loro comune —, trova la propria espressione nell'atteggiamento *blasé*. Mentre il cinico, quando si muove nel campo dei valori, viene spinto ad una reazione, anche se nel senso perverso di trovare un'attrattiva di vita nel movimento dei valori dall'alto verso il basso, il *blasé*, per definizione, definizione che tuttavia non risulta mai pienamente realizzata, non sente le differenze tra i valori, vede tutte le cose in una tonalità per così dire opaca e grigia e le sente indegne di suscitare una reazione, specialmente della volontà. La sfumatura decisiva non è dunque tanto la svalutazione delle cose, quanto l'indifferenza nei confronti delle loro differenze specifiche, perché proprio da queste scaturisce tutta la vivacità del sentire e del volere che è negata al *blasé*. Se nell'intimo di un uomo si è stabilita la convinzione che si possano ottenere tutte le possibili varietà della vita per la stessa somma di denaro, egli diventerà necessariamente *blasé*. I piaceri estenuanti vengono ritenuti di regola la causa dell'atteggiamento *blasé*, e con ragione, perché alla fine gli stimoli troppo forti privano i nervi di ogni capacità di reazione. Ma in questo modo il cerchio delle manifestazioni dell'atteggiamento *blasé* non è ancora chiuso. Infatti, gli stimoli esercitati dalle cose non sono affatto la sola causa delle attività pratiche dirette ad ottenerle. Vale anche il contrario: spesso, cioè, il tipo e la misura dello sforzo pratico richiesto per ottenerle determinano la profondità e la vivacità dell'attrattiva che le cose esercitano su di noi. Tutte le individualizzazioni delle aspirazioni, tutto l'incrociarsi delle vie, tutte le esigenze particolari che vengono poste dall'acquisto dell'oggetto, vengono trasferite in esso come particolarità della sua essenza e del suo rapporto con noi e divengono attraverso questa proiezione le sue attrattive. Invece, quanto più meccanico e indifferente in se stesso è il modo in cui avviene l'acquisto dell'oggetto, tanto più l'oggetto appare sbiadito e privo di interesse. Come sempre, non è soltanto la meta a decidere della via, ma è anche la via a decidere della meta. Pertanto, l'acquisto

in denaro, sempre uguale e tale da non riservare nessuna particolarità nel modo di procurarsi gli oggetti, deve rendere gli stessi oggetti indifferenti, e ciò, evidentemente, in modo tanto più radicale, quanto maggiore è il numero degli oggetti a cui la ricchezza estende questa riduzione pratica delle differenze di valore. Finché non siamo in grado di comprarli, gli oggetti influiscono su di noi con tutte le attrattive che corrispondono alle loro particolarità. Ma appena, per mezzo del denaro che possediamo, li comperiamo, obbedendo a uno stimolo qualsiasi, quelle attrattive impallidiscono. Questo non avviene soltanto a causa del possesso e del godimento, ma anche della via indifferente seguita per giungere al loro acquisto, che ne cancella lo specifico valore. L'influsso di questa circostanza nel caso singolo è naturalmente quasi impercettibile. Ma nel rapporto che il ricco ha con gli oggetti che si possono ottenere col denaro, anzi, forse già nella coloritura complessiva che lo spirito pubblico conferisce ormai dovunque a questi oggetti, questo influsso giunge ad un livello molto notevole per un effetto di accumulo. Così, il cinismo e l'atteggiamento *blasé* sono soltanto le risposte di due temperamenti diversi, qualche volta mescolati insieme in proporzioni diverse, allo stesso fatto. Nella disposizione d'animo del cinico l'esperienza della grande quantità di cose che si possono ottenere col denaro e il conseguente ragionamento che giunge a stabilire come, infine, tutto e tutti si possono comperare, suscitano un senso di gioia positivo; per chi, invece, inclina verso l'atteggiamento *blasé* l'identica immagine della realtà risulta spogliata da qualsiasi possibilità di trovarvi un'attrattiva. Perciò, mentre di regola il cinico non desidera cambiare la propria natura intima, ciò accade abbastanza di frequente al *blasé*: la sua caratteristica consiste nel cercare quelle attrattive di vita che la sua costituzione individuale gli rende impercettibili. Donde la smania, nell'epoca presente, di stimoli e di eccitazioni, di impressioni estreme e della massima rapidità nel loro alternarsi: si tratta di uno di quei tipici tentativi che consistono nel rimuovere i pericoli o le sofferenze di una situazione portando quantitativamente all'eccesso il loro contenuto. In questo modo avviene certamente una diversione momentanea dal loro significato oggettivo, ma poco dopo subentra la situazione precedente, aggravata dall'aumentata dimensione dei suoi elementi. Più essenziale ancora è il fatto che la moderna valutazione di ciò che è «stimolante» in quanto tale — senza che si ritenga necessario chiarire *a che cosa* essa ci stimoli — riveli, in impressioni, situazioni, dottrine, quel caratteristico rimanere impigliati nei mezzi: ci si accontenta di questa fase preparatoria dell'autentica produzione di valori. Poiché il desiderio di stimoli in quanto tali è la conseguenza del prevalente atteggiamento *blasé*, per il quale viene sempre più a mancare la naturale capacità di eccitazione, e poiché questo atteggiamento nasce dall'economia monetaria, che fa impallidire tutti i valori specifici mediante un

valore puramente strumentale, abbiamo a che fare con uno dei casi più interessanti in cui la malattia ha trasmesso alla cura la propria forma. La civiltà del denaro significa infatti un tale irretimento della vita nei propri mezzi che anche la liberazione dalle sue fatiche, come è ovvio, viene cercata in un puro mezzo che nasconde il suo significato ultimo: nella fattualità di ciò che è puramente «stimolante».

III.

Ho già ricordato che l'avidità e l'avarizia, per quanto nella maggior parte dei casi si presentino unite, devono tuttavia essere distinte concettualmente e psicologicamente in modo preciso. Ed effettivamente vi sono anche fenomeni che mostrano queste due qualità separatamente. Il tempo impiegato a percorrere la via diretta verso il denaro dimostra spesso una completa indipendenza dal tempo impiegato a percorrere la via che parte dal denaro, e non soltanto dove si tratta di avidità e avarizia in senso stretto, ma anche a quei livelli in cui i moti dell'animo non hanno ancora superato il confine della normalità. Ciò risulta fondamentalmente dall'innalzamento illegittimo del denaro nella serie dei fini che cambia spesso di significato perché non ha in sé nessuna misura oggettiva. Per questo il denaro che deve ancora essere guadagnato risveglia sensazioni di valore completamente diverse rispetto a quelle risvegliate dal denaro che deve essere speso per ottenere nuovi oggetti. La tensione della percezione del valore nei confronti del denaro, che accompagna la via diretta verso di esso, diminuisce quando il denaro viene ottenuto. Questo dato di fatto è stato espresso affermando che la maggior parte degli uomini in quanto consumatori non osservano le leggi dell'economia con la stessa precisione con cui lo farebbero in quanto uomini d'affari orientati in modo acquisitivo. Dall'esperienza del fatto che siamo più rigorosi, più esatti, meno sventati nel guadagnare che non nello spendere, discende forse una prescrizione dell'antico diritto ebraico. Secondo questo diritto, in generale, nelle liti che hanno per oggetto il denaro colui che deve giurare è sempre il querelato. Solo al bottegaio viene concesso eccezionalmente, in un passo del Talmud, di giurare sulla veridicità della scrittura del suo libro mastro che si trova in questione. In determinate circostanze, questa alternanza di contrazione e di espansione nella valutazione del denaro si presenta presso quei principi che, come Luigi XI e molti altri, sono severissimi nel riscuotere le loro entrate, ma anche molto liberali nello spenderle. Tuttavia, nell'insieme, una proporzione tra il tempo del guadagno e quello della spesa è innegabile. Per questo nessuno spende il denaro con maggiore facilità e leggerezza del giocatore, del cercatore d'oro e del *demi-monde* in generale. Si è imputata la

rovina monetaria della Spagna, iniziata durante l'età di Carlo V, alla relativa facilità con cui gli Spagnoli si impadronivano dei metalli preziosi americani. Il detto: «la farina del diavolo va in crusca» non rimanda soltanto alla struttura oggettiva dell'economia, che concepisce di solito la sicurezza di ciò che è stato acquisito soltanto come premio per la solidità del modo di acquisizione: infatti, le professioni caratterizzate da guadagni particolarmente facili e rapidi contengono già nella loro situazione oggettiva i canali attraverso i quali ciò che è stato acquistato ha la possibilità e la tendenza naturale di continuare a scorrere. Il proverbio ha infatti il suo fondamento più saldo nella struttura psichica: quanto più rapidamente la serie teleologica giunge al punto del guadagno in denaro, tanto minore è la sensazione che in esso si sommino l'impiego di energie e di significati, tanto più superficialmente, e perciò in modo meno efficace, il denaro viene collegato al centro del valore e tanto prima quindi lo spendiamo. Anche se la sezione della serie diretta verso l'alto ha in comune con quella diretta verso il basso un carattere di maggiore o minore tensione, rimane tuttavia tra loro la differenza consistente nel fatto che il denaro, finché non è stato ancora guadagnato, possiede il valore di un fine ultimo che di solito perde non appena è stato effettivamente guadagnato. In quel momento si ha la percezione del suo carattere puramente strumentale, naturalmente quando questo non viene impedito dall'avarizia.

La quantità del denaro come qualità.

Ho messo in rilievo questo punto di svolta tra le due sezioni della serie teleologica perché un tratto estremamente essenziale del denaro vi acquista un'evidenza decisiva. Fintanto cioè che il denaro riempie la coscienza come meta prossima e unica delle nostre aspirazioni, esso possiede ancora, in un certo senso, una qualità per essa. Non sapremmo esattamente dire quale sia, ma l'interesse della volontà, la concentrazione dei pensieri su di esso, la vivacità delle speranze e dei moti ad esso collegati, irradiano tale qualità con un calore che le conferisce, per così dire, un bagliore variopinto e ci rende significativo il concetto di denaro, anche a prescindere del tutto dal problema della sua quantità. Così si sviluppano tutti i nostri desideri pratici. Finché stanno davanti a noi senza venir realizzati, il genere intero, come tale, ci attrae, tanto che ci illudiamo che una quantità anche minima di esso, nella misura in cui è soltanto quella determinata cosa e rappresenta quel determinato concetto, ci soddisferà durevolmente. Il nostro desiderio si indirizza in primo luogo all'oggetto in base al suo carattere qualitativo e l'interesse alla quantità, in cui si presenta quel determinato carattere, fa valere di regola la sua importanza solo quando la qualità è presente, realizzata e in qualche misura

sentita. Questa evoluzione tipica dei nostri interessi si impadronisce del denaro in un modo particolarmente modificato. Poiché il denaro non è altro che il mezzo, indifferente in sé stesso, per raggiungere fini concreti e infinitamente vari, la quantità è certamente la sua unica caratteristica determinata che per noi abbia ragionevolmente importanza. Rispetto al denaro non ci si chiede «che cosa» e come», ma «quanto». Ma, come è stato detto, questa essenza o questa mancanza di essenza del denaro si presenta di regola in modo puro dal punto di vista psicologico solo quando il denaro è stato guadagnato. Solo allora, con la possibilità della sua trasformazione in valori definitivi, diviene completamente valido il fatto che dell'importanza del denaro, cioè della sua efficacia in quanto mezzo, decide esclusivamente la sua quantità. Prima che la serie teleologica giunga a questo punto e fintanto che il denaro è un puro oggetto di desiderio, il suo puro carattere quantitativo, per una accentuazione del sentimento valida per il denaro in base a un concetto generale, passa in seconda linea rispetto alla sua essenza generale, sentita in un certo senso qualitativamente. Questa situazione diventa cronica nel caso dell'avarizia. Essa non fa avanzare la serie teleologica oltre questo punto critico, così che l'avarico collega durevolmente i propri sentimenti al denaro come se fosse un'essenza dotata di qualità e di attrattive specifiche. Il fatto, però, che l'interesse per il denaro si limiti al fattore della quantità, o, in altre parole, il fatto *che la sua qualità consiste esclusivamente nella sua quantità*, ha per noi molte conseguenze importanti.

La prima conseguenza è che le differenze quantitative nel possesso del denaro significano, per chi lo possiede, rilevanti differenze qualitative. Questo fatto di esperienza è così banale che porlo in rilievo non avrebbe senso, se non vi fosse sempre la tentazione di interpretare in senso opposto il puro carattere quantitativo del denaro, di rappresentare, cioè, meccanicamente il suo significato e la sua efficacia, considerando le qualità più elevate come il prodotto di quelle più basse. Come prova di quanto importanti siano le differenze quantitative nelle concentrazioni del denaro dal punto di vista delle conseguenze qualitative, voglio ricordare un caso di modesto rilievo. La spesa di banconote di piccolo taglio ha un carattere completamente diverso dalla spesa di banconote di grosso taglio. La gente modesta, che costituisce fondamentalmente il nucleo dei proprietari di piccole banconote, non è in grado di presentarle per la riscossione con la stessa facilità dei proprietari di grandi banconote. Invece, quando scoppia il panico, in gran fretta, quasi fuori di sé, preme per il rimborso o offre le banconote *à tout prix*. La riflessione seguente ha in rapporto ai fini della nostra dimostrazione un carattere più fondamentale.

Le differenze soggettive delle quote di rischio.

Tutti gli investimenti a fini acquisitivi rientrano in due categorie: con rischio o senza rischio. In astratto, se si prescinde dal puro gioco d'azzardo, entrambe le forme sono presenti in ogni singolo investimento. Infatti, anche la speculazione più selvaggia farà i conti con una svalutazione molto forte, ma non con l'annullamento dell'oggetto della speculazione, e, d'altra parte, anche l'affare più solido nasconde sempre una quota di rischio. Ma in pratica, in moltissimi casi, quest'ultima può essere semplicemente trascurata, trattandosi di una grandezza infinitamente piccola, così che si può dire di ogni affare che con esso non si rischia niente, oppure che è in gioco solo una determinata parte del capitale di investimento o del patrimonio del soggetto. Sembra ragionevole determinare la grandezza della parte di capitale che si può eventualmente perdere mediante il calcolo di entrambi i fattori oggettivi: la probabile entità della perdita e l'ammontare dell'eventuale guadagno. È evidentemente irrazionale rischiare cento marchi in un affare in cui la possibilità di perdita è uguale alla metà della somma e il guadagno massimo che ci si può aspettare è di venticinque marchi; ma alle stesse condizioni sembra razionale, in base alle stesse premesse, rischiare venti marchi. Questo calcolo oggettivo non basta tuttavia a stabilire la ragionevolezza o l'irragionevolezza dell'atto di rischiare una determinata somma. Subentra piuttosto un elemento di carattere personale: in ogni situazione economica c'è una frazione del patrimonio che non può mai venir arrischiata ragionevolmente per quanto grande sia la probabilità di un guadagno elevato. L'atto disperato di mettere in gioco le ultime sostanze, motivato di solito dal fatto che «non c'è più niente da perdere», dimostra proprio con questa motivazione che si è rinunciato esplicitamente alla razionalità dell'agire. Ma se si presuppone una tale razionalità, la questione della probabilità oggettiva della riuscita di una speculazione diviene legittima soltanto al di là di una determinata soglia per ciascun patrimonio. Il *quantum* al di sotto di questo limite può anche ragionevolmente non essere posto in gioco in vista di guadagnare una grossa somma con una minima probabilità di perdita, così che i fattori oggettivi, che altrimenti giustificano il fatto di correre dei rischi, diventano del tutto indifferenti. Il potere di seduzione della forma denaro dei valori ci induce facilmente a disconoscere questa esigenza economica, perché li scompone in frammenti piccolissimi, attirando in questo modo anche chi possiede una piccola quantità di beni in un rischio che in linea di principio non potrebbe correre. Ciò si è manifestato in modo estremamente caratteristico nel caso delle azioni minerarie del valore di una libbra d'oro emesse dalle compagnie minerarie del Transvaal e dell'Australia occidentale. Dato il loro importo

relativamente modesto e l'altissima possibilità di guadagno questo tipo di azioni è penetrato in ambienti che altrimenti sarebbero rimasti completamente estranei alla speculazione di borsa. Qualcosa di simile accade in Italia con le lotterie, ma in molti Stati la legislazione moderna cerca di affrontare questa minaccia al benessere collettivo fissando ad un minimo abbastanza elevato il valore nominale di ogni azione che deve essere emessa. Quando un titolo speculativo, un'impresa, un prestito, ecc. vengono offerti a quote di partecipazione molto piccole, l'oggettiva modestia delle quote, cioè la loro esiguità in relazione all'importo totale, trae facilmente in inganno sul fatto che, soggettivamente, cioè in rapporto al patrimonio del compratore, esse sono comunque di ammontare considerevole. Anche il fatto che, con una somma oggettivamente così piccola, sia comunque possibile fare una speculazione, fa dimenticare che la situazione personale non permette di rischiare quella somma. Il tragico di questa situazione è che proprio la gente, cui le entrate garantiscono soltanto il minimo vitale e che non potrebbe permettersi di rischiare assolutamente nulla, è soggetta nel modo più forte a queste tentazioni. Non solo la logica di questa situazione nega il guadagno basato sulla probabilità a chi in base alla propria situazione ne avrebbe estremo bisogno, ma a costui è preclusa anche la sicurezza, basata sulla probabilità, nei confronti delle perdite che proprio questa situazione non può minimamente sopportare. Proprio le famiglie relativamente meno ricche non fanno uso di quel tipo di assicurazione prevista dalla legge che garantisce l'assistenza della servitù in caso di malattia, e che si può ottenere con un premio relativamente modesto. Per queste famiglie curare i servitori ammalati risulta particolarmente gravoso. Tuttavia non fanno nulla per impedirlo, perché, date le loro entrate modeste, sembra loro meno sopportabile la spesa certa di una piccola somma della mera possibilità di una spesa molto più alta, per quanto irrazionale questo possa essere anche dal punto di vista di un puro calcolo. Evidentemente, il limite oltre il quale il rischio è economicamente giustificabile si trova tanto più in basso nella scala del reddito o nel patrimonio di una persona, e tanto maggiore quindi è la parte che rimane utilizzabile per scopi speculativi, quanto migliore è la posizione economica della persona. Né si tratta soltanto, come è ovvio, di una parte più grande in assoluto, ma anche di una parte più grande in senso relativo, cioè in rapporto al reddito complessivo. Questa differenza non si riscontra soltanto tra situazioni finanziarie molto buone e situazioni finanziarie molto cattive. Anche differenze minime tra le diverse situazioni possono, a parità di condizioni, giustificare differenti quote di rischio. Questo non contribuisce soltanto alla spiegazione del *superadditum* della ricchezza precedentemente trattato, perché è chiaro infatti che un patrimonio ha possibilità tanto maggiori di accrescersi, quanto maggiore è la

parte di esso che può essere investita in modo speculativo senza sconvolgere l'esistenza economica del proprietario. Ciò dimostra anche come il denaro, in base a differenze puramente quantitative, assuma un carattere qualitativo completamente diverso e come l'essenza economica del denaro determini forme qualitativamente del tutto diverse. Il significato esterno di una somma di denaro, ma anche il suo significato intrinseco, cambiano a seconda che essa sia superiore o inferiore a quel livello; il fatto che si presenti l'uno o l'altro dei due casi dipende esclusivamente dal *quantum* di denaro posseduto a cui essa deve essere sommata per dare come risultato il patrimonio del proprietario. Quando cambia il *quantum*, il denaro acquista qualità completamente nuove.

Come la modificazione quantitativa delle cause produca conseguenze qualitativamente diverse.

Questo si inquadra, infine, in una forma molto generale delle cose, che trova in campo psicologico la sua manifestazione più evidente. Si tratta del fatto che l'incremento quantitativo di fenomeni che agiscono come cause non provoca sempre un incremento corrispondente nelle loro conseguenze. Piuttosto, il potenziamento della causa, che provocava un determinato incremento dell'effetto, non può, ai livelli più elevati della stessa scala, essere sufficiente per ottenere lo stesso incremento dell'effetto. Con l'incremento assoluto delle proporzioni, per ottenere anche soltanto lo stesso effetto, sarà necessario l'impiego di una forza molto maggiore. Si può ricordare, ad esempio, il fatto che spesso impianti industriali, che danno un determinato risultato in un nuovo campo di attività, devono in seguito venire sensibilmente incrementati per ottenere lo stesso risultato in termini di profitto. Ma si può pensare anche all'effetto di alcuni farmaci che può essere aumentato inizialmente in modo rilevante con un minimo aumento delle dosi, mentre le dosi successive, oggettivamente eguali, esercitano soltanto effetti molto minori; oppure alla felicità che un guadagno provoca inizialmente in condizioni di ristrettezza economica e che, se continua ad essere percepito nella stessa quantità, non riesce più a suscitare. L'esempio più frequentemente citato riguarda la cosiddetta soglia della percezione: gli stimoli esterni, che colpiscono i nostri nervi, non sono percettibili al di sotto di una determinata intensità. Quando questo limite viene raggiunto, provocano all'improvviso delle sensazioni, e l'intensificazione puramente quantitativa degli stimoli si trasforma in un effetto estremamente determinato dal punto di vista qualitativo. Ma in alcuni casi, in rapporto a questo effetto, l'intensificazione raggiunge un altro limite, superiore, oltre il quale l'ulteriore rafforzamento dello stimolo fa cessare nuovamente la sensazione. Con ciò si è già accennato

alla forma più acuta di discordanza tra causa ed effetto, che viene provocata dal potenziamento puramente quantitativo della causa: al diretto capovolgersi dell'effetto nel suo contrario. Ciò si verifica nel precedente esempio dei farmaci: è certo, in particolare nelle cure omeopatiche, che mediante semplici variazioni quantitative delle dosi si possono ottenere per lo stesso paziente effetti opposti. Si è anche notato che l'effetto ripetuto di scariche elettriche inverte il segno del risultato. Che quasi tutti gli stimoli sensoriali piacevoli possano condurre mediante la loro semplice accumulazione e il loro semplice rafforzamento all'annullamento del senso di piacere, dopo un suo iniziale aumento, e, infine, al dolore, è un'esperienza quotidiana tipica e molto significativa. Infine, l'incommensurabilità dello stimolo oggettivo e della sensazione soggettiva da esso provocata, si dimostra anche nel modo seguente. Valori economici molto modesti, che siano tuttavia indubbiamente dei valori, spesso non ci inducono al comportamento abitualmente associato all'idea di valore economico. Vi sono oggetti, come i francobolli, il cui valore economico spesso non viene calcolato in quanto non costituisce un fattore percepito nel loro uso. Eppure ci aspettiamo che persone estranee rispondano alle nostre richieste in questioni che a loro non interessano affatto, se accludiamo alla lettera un centesimo in francobolli per la risposta, mentre nei confronti di un nostro pari non oseremmo fare lo stesso. Anche chi maneggia i centesimi con attenzione e parsimonia ha di solito meno scrupoli economici per un francobollo o per un biglietto del tram di quelli che abitualmente collega a molte altre cose dello stesso valore. Sembra che esista una *soglia di percezione economica*, che varia ampiamente a seconda del patrimonio e del temperamento del soggetto. Al di sotto di questa soglia gli stimoli economici non vengono affatto sentiti come tali. Questo fenomeno è comune a tutti i campi di livello elevato. Infatti, questi campi si creano perché alcuni elementi, già presenti e percepibili in altro modo, si uniscono in una nuova forma e vengono così elevati ad un significato fino ad allora sconosciuto. Le cose divengono oggetti del diritto, del piacere estetico, della riflessione filosofica, perché accanto al loro contenuto, noto da lungo tempo, si sviluppa un nuovo aspetto. Spesso il presupposto perché questo avvenga è che vi sia una certa quantità di tali elementi. Al di sotto di essa gli elementi non salgono agli sfrati più alti e relativamente poco stimolabili della coscienza, in cui hanno sede quelle categorie. Così, ad esempio, certi colori o certe combinazioni di colori vengono percepiti con perfetta chiarezza, ma non giungono a risvegliare un piacere estetico se le superfici da loro occupate non hanno un'estensione sufficientemente grande. Al di sotto di questa soglia, sono dei semplici dati di colore, che oltrepassano la soglia della percezione dei sensi, ma non quella della consapevolezza estetica. Analogamente vi è una soglia storica, che è

all'origine della grande sproporzione tra energie personali e loro conseguenze storiche. Vi sono stati molti asceti indiani il cui insegnamento era molto simile a quello di Gotama, ma solo lui è diventato il Buddha. Certamente vi furono molti saggi ebrei le cui prediche non erano molto lontane da quelle di Gesù, ma soltanto lui ha deciso la storia del mondo. E così avviene dovunque: le varie personalità formano una scala continua, ma v'è in essa un punto al di sopra del quale inizia l'effetto storico di tali personalità. Le personalità che rimangono al di sotto di questa soglia di significatività non solo esercitano un'influenza proporzionalmente minore, ma non esercitano alcuna influenza e svaniscono nel nulla. La soglia della consapevolezza filosofica si trova forse ancora più in alto. Gli stessi fenomeni, che in quantità minima appartengono al trascorrere indifferente delle cose quotidiane e in quantità maggiore attirano forse su di sé l'attenzione estetica, in dimensioni imponenti possono diventare oggetti in grado di destare emozione e di risvegliare la riflessione filosofica o religiosa. Analogamente, anche il senso del tragico ha una soglia quantitativa. Spesso, contraddizioni, manchevolezze, delusioni, che in quanto singolarità della vita quotidiana sono indifferenti o hanno addirittura un tratto umoristico, acquistano un carattere tragico e profondamente angosciante non appena diveniamo consapevoli della loro immensa estensione, della inevitabilità del loro ripetersi, dell'impronta che esse attribuiscono non soltanto a un giorno determinato, ma a ogni giorno. Nel campo del diritto la soglia è fissata dal principio *minima non curat praetor*. Il furto di uno spillo, benché da un punto di vista qualitativo e logico sia chiaramente un furto, è quantitativamente troppo insignificante per mettere in moto il complicato meccanismo psicologico della consapevolezza giuridica. Anche questa, dunque, ha una soglia, e le stimolazioni che rimangono al di sotto di essa, benché possano esercitare una funzione in altre zone della coscienza, non suscitano nessun tipo di reazione psichico-giuridica, prescindendo totalmente da quella giuridico-statuale.

La soglia della consapevolezza economica.

Partendo dal dato che anche la consapevolezza economica è dotata di una soglia specifica, si spiega la tendenza generale a fare più volentieri una serie di piccole spese, di cui «non ci si accorge», piuttosto che una sola spesa di proporzioni maggiori. Per questo motivo già Pu-fendorf¹¹ propone al principe di mettere una piccola tassa su molte cose, piuttosto che una forte tassa su una cosa singola, motivando il consiglio con la spiegazione che il popolo si separa molto difficilmente dal denaro (è *fori dur a la desserre*). Ma questa motivazione non indica esplicitamente il proprio fondamento. Il popolo, cioè,

deve sborsare denaro tanto in una forma quanto nell'altra, ma in una delle due forme l'esborso di denaro rimane di volta in volta al di sotto della soglia della consapevolezza economica. Così, la singola somma sborsata non raggiunge la categoria del calcolo, della sensibilità, delle reazioni di tipo economico, come due pesi, ciascuno dei quali rimanga al di sotto della soglia della percezione del peso, posti sulla mano uno dopo l'altro non provocano nessuna reazione, mentre la provocano insieme.

Se pensiamo a tutto questo come ad una resistenza passiva alle nostre sensazioni semplici o complesse, resistenza che queste devono superare per trasmettere il loro influsso alla coscienza, dobbiamo ammettere anche che questa resistenza può diventare attiva. Si può immaginare che i nostri organi ricettivi fisio-psichici si trovino in ogni momento dato in uno stato di movimento che ha una direzione e una forza determinate, così che l'effetto di uno stimolo che sopraggiunge dipende dal rapporto che il movimento interno provocato da questo stimolo ha con il movimento precedente. Può inserirsi nella stessa direzione, e in questo modo acquista libera possibilità di espansione, ma le si può anche opporre in modo che il suo effetto venga totalmente o parzialmente eliminato. E può, per così dire, volgere l'organo di ricezione nella propria direzione soltanto dopo il superamento di una resistenza positiva. Nel processo descritto interviene ora un fatto ulteriore che definiamo percezione della differenza. Infatti, nella percezione non abbiamo nessun criterio di misura per le grandezze assolute, ma lo abbiamo solo per quelle relative, cioè possiamo assegnare una misura ad ogni percezione solo mediante la differenza tra una percezione e un'altra. Questa esperienza, le cui modificazioni qui non ci interessano e che deve valere per noi soltanto nella misura in cui viene ammessa anche da coloro che la criticano, è chiaramente il fondamento di tutta la serie fenomenica precedentemente trattata. Infatti — come risulta da questo esempio semplicissimo — quando un movimento del nervo tattile aumenta proporzionalmente di un terzo rispetto ad una forza uno, è come se il movimento fosse aumentato proporzionalmente di due terzi rispetto ad una forza due. Il fatto dunque che colleghiamo la stessa reazione alla uguaglianza della differenza relativamente allo stato della percezione dato, prova che stimoli oggettivamente uguali producono conseguenze soggettive molto diverse. Quanto più la percezione, prodotta da un nuovo stimolo, si allontana dallo stato percettivo precedente, in modo tanto più forte e notevole potrà pervenire al livello di consapevolezza. Come è stato già ricordato, interviene a questo punto il fatto che spesso lo stimolo deve superare la disposizione dei nostri organi fisio-psichici che si oppone alla sua direzione, prima di potersi manifestare alla nostra consapevolezza. Infatti, mentre in base alla percezione della differenza lo stimolo è tanto più percettibile quanto più

dista dallo stato precedente, in base all'altro principio, ma entro certi limiti, è tanto meno percettibile, quanto più differente è la sua direzione da quella dei movimenti interni preesistenti. È questa una conseguenza dell'osservazione che le percezioni, quando lo stimolo rimane costante, richiedono una certa quantità di tempo, anche se molto breve, prima di raggiungere il loro apice. Mentre la prima serie fenomenica risale al dato di fatto dell'affaticamento (il nervo non risponde al secondo stimolo dello stesso tipo con la stessa energia, perché affaticato dal primo), quest'ultima serie dimostra che l'affaticamento non si collega immediatamente alla reazione allo stimolo, ma piuttosto che questa reazione si accumula, quasi di per sé stessa, se lo stimolo rimane immutato. La ragione consiste forse nel motivo addotto, in base al quale deve venir superata una certa resistenza degli organi della percezione prima che lo stimolo raggiunga l'altezza dalla quale ridiscende in seguito per effetto dell'affaticamento. Questo dualismo degli effetti si presenta molto chiaramente anche in fenomeni molto complessi. Un motivo di gioia, che appare nella vita di un individuo complessivamente infelice, sarà sentito da questo individuo con una reazione entusiastica, con energie eudemonistiche intatte, con il più forte senso di contrasto rispetto allo sfondo tetto della sua solita esistenza. D'altra parte, notiamo anche che nella gioia vi è un elemento di abitudine, che lo stimolo alla gioia non viene affatto percepito se l'anima si è già abituata ad esperienze continuamente opposte. In particolare, gli stimoli della vita più delicati e sottili vengono respinti senza provocare nessun effetto da un ritmo di vita intimamente dominato dall'affanno e dal dolore, e, mentre il loro contrasto con questa situazione faceva presupporre che venissero sentiti con forza, questo sentimento compare soltanto dopo che la somma dei momenti eudemonistici è diventata più grande. Ma se questa somma continua ad ampliarsi e trasponere infine l'intera struttura dell'anima nel ritmo o nella struttura che le corrispondono, il *quantum* di stimolo, che prima non giungeva a completa percezione, mancherà anche ora, e proprio a causa della costellazione opposta. Infatti, ora è subentrata un'abitudine eudemonistica per cui viene a mancare la differenza richiesta per la percettibilità.

La percezione differenziale degli stimoli economici.

Questa antinomia manifesta il suo grande significato teleologico anche nella vita economica. La percezione delle differenze ci allontana da ogni situazione data e ci spinge verso la conquista di nuovi beni, verso la produzione di nuovi consumi. La limitazione della percezione delle differenze, prodotta dalla resistenza attiva o passiva della struttura organica esistente, ci costringe a seguire con energia continua anche questa nuova direzione e a

proseguire nell'acquisizione dei beni fino a quantità sempre maggiori. Ma la percettibilità delle differenze pone tuttavia nuovamente a questo potenziamento un confine verso l'alto, in quanto l'abitudine ad un determinato stimolo lo indebolisce e, infine, non ne fa più sentire l'aumento, ma spinge verso beni qualitativamente nuovi. Allo stesso modo in cui la crescita del *quantum* di oggetti, procedendo uniformemente, provoca un'alternanza di conseguenze interne, il valore in denaro degli oggetti, con il suo semplice aumento, può condurre ad un capovolgimento dei desideri nei loro confronti. Innanzitutto un oggetto, che non costa niente o costa pochissimo, proprio per questo molto spesso non viene apprezzato e desiderato. Ma, non appena il suo prezzo cresce, si crea la condizione perché venga desiderato e per un po' di tempo il desiderio sale con il prezzo, fino ad un punto di stimolazione estrema. Se il prezzo viene ancora aumentato al punto che l'acquisto dell'oggetto diviene impossibile per l'interessato, il primo stadio di questa rinuncia presenterà forse la massima passione del desiderio, ma in seguito subentrerà l'assuefazione alla rinuncia, la repressione del desiderio inutile, anzi, in base al famoso esempio dell'«uva acerba», un'avversione diretta nei confronti di ciò che non è raggiungibile. In molti campi, tale alternanza di comportamento positivo e negativo si collega al cambiamento quantitativo delle esigenze economiche. La pressione fiscale, che grava sul contadino russo, viene indicata come causa del modo primitivo e poco intensivo con cui viene praticata l'agricoltura. Per il contadino non vale la pena essere laborioso, perché il premio delle sue fatiche è soltanto la sua nuda vita. Certamente una pressione minore, che gli lasciasse un guadagno nel caso di un lavoro molto assiduo, lo indurrebbe ad una coltivazione il più possibile intensiva. Ma, se le tasse diminuissero ancora, forse ritornerebbe all'indolenza precedente, qualora questa bastasse ad assicurargli un guadagno sufficiente a coprire tutti i bisogni adeguati al suo livello di cultura. Si può anche considerare un altro esempio. Quando una classe o un individuo sono costretti ad un basso tenore di vita e pertanto conoscono soltanto gioie e divertimenti rozzi e comuni, un reddito lievemente superiore conduce soltanto a cercare con maggior frequenza ed estensione questi stessi piaceri. Ma se il reddito diventa molto più alto, le esigenze di piacere salgono in una sfera generalmente diversa. Dove, ad esempio, una bottiglia di grappa costituisce la gioia più grande, l'aumento dei salari porterà ad un maggior consumo di grappa. Ma se i salari vengono ulteriormente e considerevolmente aumentati, si instaurerà il bisogno di categorie di piaceri completamente diverse. Si giunge infine ad una complicazione che si prende gioco di tutte le analisi, perché le soglie di consapevolezza per le diverse sensazioni di piacere e di dolore si trovano chiaramente a livelli completamente diversi. Nel campo della fisiologia le più

recenti ricerche hanno dimostrato l'immensa differenza di sensibilità al dolore che esiste tra i nervi delle diverse parti del corpo e che fissa per alcuni di essi un valore di soglia seicento volte più alto di quello di altri. Ed è anche caratteristico il fatto che negli stessi punti il valore di soglia della sensibilità alla pressione non è affatto in rapporto costante con il valore di soglia della sensibilità al dolore. Ma è profondamente sbagliato confrontare i valori di soglia nel caso di sentimenti di natura diversa, più elevati e di carattere ideale, perché i momenti che ne sono la causa sono del tutto eterogenei e non possono essere confrontati in base alla pura quantità, come gli stimoli meccanici o elettrici dei nervi sensoriali. Benché in questo modo la possibilità di misurazione appaia esclusa, resta il fatto che anche le zone più elevate dei sentimenti presentano gradi di eccitabilità diversi. E, inoltre, poiché le situazioni della vita finora considerate riguardano sempre in grande misura proprio queste zone, bisogna ammettere la varietà, immensa e impenetrabile per la teoria, dei rapporti tra condizioni esterne e conseguenze interne dei sentimenti.

Proprio sul piano dei sentimenti i destini, determinati dal possesso del denaro, permettono soltanto di gettare uno sguardo approssimativo a questi valori di soglia e a queste proporzionalità. Infatti, il denaro agisce come stimolo su tutti i possibili sentimenti, e può farlo, perché il suo carattere privo di qualità e aspecifico lo pone ad una così grande distanza da ciascuno da fare in modo che il suo rapporto con ognuno di essi appaia uniforme. Certo, questo rapporto sarà solo raramente un rapporto immediato e avrà bisogno di oggetti che facciano da intermediari. Si tratta di oggetti che da un lato sono aspecifici, nella misura in cui, cioè, possono essere ottenuti col denaro, dall'altro invece sono specifici, in quanto provocano sentimenti determinati. Poiché nel denaro riscontriamo il presentimento del valore di godimento degli oggetti specifici che possiamo procurarci con esso, e poiché la loro capacità di stimolo viene trasferita nel denaro e viene rappresentata da esso, nel denaro noi troviamo l'unico oggetto in rapporto al quale i valori di soglia delle singole sensibilità diventano in qualche modo paragonabili. Il motivo, che tuttavia sembra escludere la possibilità di una commensurabilità reciproca, è evidente: si tratta della straordinaria differenza rispetto al valore in denaro di quelle cose che, in campi diversi, producono un'intensità di godimento ritenuta uguale. Se la soglia di godimento nella serie ascendente del denaro mostra diversi livelli di altezza per un buongustaio, un collezionista di libri o uno sportivo, ciò non dipende dal fatto che le energie edonistiche che entrano in gioco in questo caso sono stimolabili in modi diversi, ma dal fatto che gli oggetti che le suscitano in egual misura hanno un prezzo molto diverso. Tuttavia, si potrebbe pensare che la casualità dei valori di soglia tenda ad un equilibrio tra le quantità di

denaro e le conseguenze eudemonistiche, per lo meno nel senso che per gli individui (o anche per i tipi) diventa caratteristico il fatto di sapere quale valore in denaro possiedono gli oggetti da acquistare o le impressioni che oltrepassano per essi la soglia del godimento. Questo processo viene avviato dal fatto che il nostro apprezzamento di natura emotiva dell'adeguatezza o inadeguatezza del prezzo di un oggetto non si rivela soltanto nel prezzo che viene richiesto per lo stesso oggetto in altre occasioni, ma anche nei prezzi assoluti, completamente diversi, di generi di merci qualitativamente diversi. L'equazione che così si stabilisce indica il costituirsi di uno *standard* uniforme di prezzi monetari, che certamente è soltanto il risultato finale di moltissime oscillazioni soggettive e casuali. Nella misura in cui, ad esempio, conosciamo la situazione economica dei primi Ebrei della Palestina, essa ci sorprende per la straordinaria modicità del prezzo di certi articoli e per i prezzi enormi di altri articoli. Il rapporto con i prezzi attuali è così oscillante, e quindi non riconducibile ad un'espressione razionale, che non si può dire esattamente (e forse non lo si può dire per nessun periodo dell'antichità), in quale misura il valore generale del denaro sia stato diverso da quello attuale. Tale valore, infatti, allora non esisteva del tutto. Si vuol spiegare questo fenomeno con l'abisso economico tra ricchi e poveri, abisso che non veniva colmato data l'assenza di ambizioni di questi ultimi in rapporto al tenore di vita. Le classi inferiori avrebbero mostrato una grande e assai stabile moderazione, così che in linea di principio certe merci non venivano da esse neppure desiderate. Si sarebbero formati dunque due diversi *standards* di prezzi monetari: uno relativo ai beni che i poveri potevano e volevano pagare, l'altro per ciò che costituiva il dominio dei ricchi, per i quali il denaro non era un problema. Ciò si è verificato forse, in misura maggiore o minore, per tutti i popoli antichi. Si può rilevare a questo punto che in base alle moderne concezioni sociali, le classi medie aspirano ad imitare le classi alte nell'abbigliamento, nel modo di nutrirsi, nelle comodità, nei divertimenti, e le classi inferiori fanno lo stesso rispetto alle classi medie. Questa conseguenza è possibile soltanto in seguito all'affermarsi di un valore del denaro unitario e generale. Da questo punto di vista, si potrebbe esprimere con una formula la direzione assunta dalla civiltà economica: essa procede nel senso di rendere caro ciò che è originariamente a buon mercato e di rendere a buon mercato ciò che è originariamente caro. Questo livellamento si manifesta innanzi tutto dal lato oggettivo ed ha la sua manifestazione veramente prodigiosa nel «tasso medio di profitto». Mediante un adattamento quasi incredibile, e perlopiù inconsapevole, di tutti i fattori economici tra loro si ottiene che, in un'economia sviluppata, le aziende tra loro più indipendenti e più diverse per il materiale impiegato, per le condizioni di lavoro, per i profitti, forniscano la stessa rendita, *ceteris paribus*, ai capitali in

esse investiti! Il prodursi di tale livellamento delle conseguenze soggettivo-eudemonistiche dei valori monetari non interessa naturalmente in rapporto alle differenziazioni individuali tra gli uomini, è vero piuttosto che il processo della civiltà potrebbe avvicinarsi ad una condizione simile mediante la graduale esprimibilità di tutti gli oggetti in denaro, la formazione graduale di uno *standard* generale dei prezzi monetari e la determinazione di un significato uniforme del denaro per tutte le merci. Nella scala quantitativa del denaro certi punti potrebbero eventualmente apparire come equivalenti di quegli oggetti che definiscono per un determinato individuo o per un tipo umano la soglia economica, o la soglia del godimento, o la soglia dell'atteggiamento *blasé*. In questo terreno dei fenomeni di soglia, difficilissimo a causa dei fenomeni di complessità e di individualizzazione implicati, il denaro si rivela sempre come l'unico oggetto che, con il suo carattere puramente quantitativo e il suo atteggiamento uniforme verso tutte le diversità delle cose, offre nel modo migliore la possibilità di coordinare in una serie unitaria le più svariate forme di stimolazione. Tuttavia, alcuni eventi richiamano la nostra attenzione su un significato del tutto *immediato* che il denaro ha per determinare la soglia della consapevolezza economica, sul fatto cioè che tale consapevolezza reagisce generalmente come consapevolezza specificamente economica solo a stimoli monetari. La grettezza piccolo-borghese respinge la possibilità che un oggetto venga offerto con spirito altruistico, adducendo spesso il motivo che l'oggetto è pur costato denaro. E questo viene sentito effettivamente come un motivo sufficiente a spiegare il fatto che in questo caso si dovrebbe agire secondo il principio duramente egoistico della pura economia! Allo stesso modo i genitori sciocchi cercano di trattenere i loro bambini da capricciose distruzioni mettendo l'accento sul fatto che le cose sono costate del denaro! Invece di spiegare ai bambini il valore intrinseco degli oggetti, fanno iniziare una reazione di tipo economico solo con la rappresentazione del denaro speso. Ciò appare in modo molto caratteristico in due fenomeni apparentemente opposti. In molti casi i regali vengono considerati come tali solo quando il donatore ha speso qualcosa per essi. Regalare ciò che si possiede, ciò che è personale, sembra meschino, ingiustificato, insufficiente. Solo uomini di finissima sensibilità e moralmente elevati apprezzano moltissimo un regalo che il donatore ha già posseduto. Dunque la coscienza del sacrificio del donatore subentra in chi ha ricevuto il regalo solo quando questo sacrificio è stato fatto in denaro. D'altra parte, un regalo in denaro è considerato declassante nelle cerchie dell'alta società, ed anche persone addette al servizio altrui, come i vetturini e i fattorini, sono spesso molto più riconoscenti per un sigaro che per una mancia, che spesso vale tre volte tanto. Il fatto decisivo è che il dono non deve agire in senso

economico, o che, per lo meno, il fatto che il suo carattere economico passi in seconda linea gli conferisce una coloritura di cordialità particolare. Nel primo come negli altri casi il valore in forma monetaria stimola dapprima la consapevolezza in quanto consapevolezza economica e, a seconda delle sensazioni che questo provoca in seguito, lo stesso processo può essere desiderato oppure rifiutato con orrore. L'economia monetaria sviluppata può disporre gli oggetti economici in una serie continua, creando tra essi e il denaro una differenza di carattere così generale, che il sorgere di una soglia di consapevolezza che reagisce soltanto al valore monetario diviene del tutto comprensibile. Nelle epoche della moneta-merce questo era possibile soltanto in misura minore.

Rapporti tra stimolo esterno e risposta emotiva nel campo del denaro.

Un altro motivo, che pone i fenomeni della soglia di consapevolezza in un rapporto particolarmente sensibile con il denaro, è il seguente. L'esistenza e la somma di cause, che non producono un effetto proporzionale, il quale appare soltanto al di sopra di un determinato confine, saranno tanto più estese e sposteranno tanto più in alto questo confine, quanto più immobile, quanto più stabile è l'intero sistema in cui si svolge il processo. È noto che si può raffreddare l'acqua molto al di sotto dello zero senza che si geli, se soltanto si evita ogni movimento, mentre il più lieve movimento la fa diventare subito ghiaccio. Si può anche tenere la mano nell'acqua che viene riscaldata gradualmente molto al di là della temperatura che si potrebbe sopportare normalmente, se soltanto si riesce ad evitare ogni movimento dell'acqua e della mano. Allo stesso modo, in campi più elevati e complessi, molti tipi di impulsi e di situazioni suscitano le reazioni del sentimento ad essi corrispondenti solo quando viene scossa tutta la nostra natura, a volte facendo leva su un punto completamente diverso. Tanto il possesso di valori come la rinuncia ad essi o l'indegnità di certe situazioni possono continuare a lungo e persino aumentare gradualmente prima che diventiamo consapevoli del loro significato. Deve verificarsi una collisione che provochi un attrito tra gli elementi interni, perché diventiamo consapevoli della loro forza reale, che solo ora è divenuta manifesta, delle loro relazioni e delle loro differenze rispetto a tutti gli altri. Anzi, sentimenti come l'amore e l'odio possono vivere a lungo in noi e accumularsi, per così dire, sotterraneamente ed esercitare effetti nascosti fino al momento della collisione. Generalmente, l'interruzione della regolarità esteriore dei rapporti fa esplodere quei sentimenti nella coscienza e solo allora fa assumere agli stessi l'estensione e la ricchezza di conseguenze che loro spettano. I processi sociali si sviluppano nello stesso modo. Assurdità e abusi

non solo si insinuano in istituzioni da tempo consolidate, ma si accumulano e si potenziano al di sotto della soglia della coscienza sociale, giungendo ad un grado di intollerabilità nel momento in cui un rivolgimento generale, che spesso avviene per motivi completamente diversi, porta quegli abusi alla luce della consapevolezza. Spesso, come è noto, sono soltanto le scosse provocate da una guerra esterna a rendere evidenti le contraddizioni e la ruggine di uno stato. Su questo fatto si basa l'osservazione, già posta in rilievo in altri casi, che differenze sociali molto grandi e distanze insormontabili tra le classi vanno di pari passo con la pace sociale. L'invocazione di riforme che stabiliscano l'uguaglianza, o l'attesa della rivoluzione, sorgono di solito quando la rigidità delle barriere sociali si è allentata e movimenti più vivaci hanno prodotto all'interno della società una serie di fenomeni intermedi, di fenomeni di transizione, determinando un avvicinamento tra le classi che permette la percezione e il confronto reciproci. Non appena ciò accade, le classi inferiori divengono consapevoli dell'oppressione, mentre nella coscienza delle classi superiori si fa strada in parte il senso di responsabilità morale, in parte l'impulso a difendere i propri possessi, e così la pace sociale è finita. Nell'ambito dell'economia monetaria la mobilità del sistema di vita, che stimola la consapevolezza delle sensazioni di differenza e di soglia, è particolarmente diffusa e intensa. La fissazione dei rapporti, che nasconde questa conseguenza di fronte alle maggiori occasioni di reazioni consapevoli, viene continuamente interrotta per il fatto che tali rapporti si fondano sul denaro. Tutti i rapporti di questo tipo hanno qualcosa di labile e si oppongono allo stato di quiete, perché il denaro non ha nessun rapporto oggettivo con le personalità e non si sviluppa con esse come un grado sociale o come un declassamento, come una professione o un valore morale, come un rapporto sentimentale o un'attività. Tutti i rapporti fondati su questi contenuti di vita hanno, in virtù della relativa solidità del loro legame con le persone, una specie di stabilità e oppongono all'influsso degli elementi mutevoli una certa inerzia, che solo in seguito ad un cospicuo accumularsi di questi elementi si trasforma in una reazione del tutto proporzionata nei loro confronti. Il denaro, invece, che a causa della sua mancanza di qualità non entra in rapporto con nessuna personalità in quanto qualitativamente determinata, scivola senza resistenze interne da una persona all'altra, così che i rapporti e le situazioni fondate sul denaro si adattano facilmente e in modo adeguato a ogni tipo di cambiamento, o, per esprimere con maggiore precisione quello che ora ci interessa: i fenomeni di sommazione del denaro, che rappresentano in se stessi nel modo più puro il carattere della mera quantità, rendono percettibili con la massima frequenza e chiarezza i loro effetti sui contenuti determinati della vita. Tuttavia, i fenomeni di soglia che compaiono così frequentemente con il

denaro rendono più chiara la sua determinazione complessiva. Ad essa appartiene anche il carattere di *superadditum* di cui abbiamo parlato; anzi questo è fondamentalmente soltanto un caso singolo tra quelli così caratterizzati. Esso dice infatti che il significato di una maggior quantità di denaro non consiste soltanto in un multiplo proporzionale di una quantità di denaro più piccola, ma che questa differenza di significato, nonostante il mutamento puramente quantitativo del suo substrato, rappresenta un capovolgimento in una serie di fenomeni conseguenti qualitativamente nuovi, anzi opposti.

Il significato dell'unità personale del possessore.

Questo dato di fatto ha una premessa ovvia, che tuttavia deve essere trattata e che può essere espressa così: ogni somma di denaro divisa tra più persone ha un significato qualitativamente diverso da quello che ha quando si trova nelle mani di una persona sola. L'unità della personalità è dunque il correlato o la condizione di tutte le differenze quantitative del possesso e del loro significato. Il patrimonio delle persone giuridiche, per quanto qui ci concerne, si trova evidentemente sullo stesso piano data l'unitarietà della sua gestione. Anche quando si parla di patrimonio nazionale, ciò è possibile soltanto nella misura in cui si pensa alla nazione come ad un soggetto unitario, ci si rappresentano cioè le proprietà divise tra i singoli cittadini, mediante l'interazione che ha luogo nell'ambito dell'economia nazionale, nello stesso modo in cui si pensa che il patrimonio di un individuo attraverso queste interazioni (ripartizione del patrimonio, rapporto della singola parte rispetto al tutto, equilibrio tra entrate e uscite) giunga ad una unità pratica. Il denaro, in quanto valore significativo solo dal punto di vista quantitativo, si presenta in sé stesso come contiguità estensiva, così che ogni somma, per essere una, per agire come un'unità, ha bisogno di un principio esterno che costringa le quantità parziali alla connessione e alla interazione, in breve a presentarsi come unità. Come i singoli contenuti di rappresentazione danno come risultato la visione di un mondo incontrandosi in una coscienza personale unitaria, come in questo modo la somma degli elementi del mondo risulta qualcosa di più di una semplice somma, poiché ogni parte e il tutto ottengono un nuovo significato al di là del puro accostamento, così agisce l'unità della persona del proprietario sul denaro e conferisce al *quantum* tenuto insieme per suo mezzo la possibilità di trasformare la sua quantità maggiore o minore in un significato qualitativo. Il valore conoscitivo che ne deriva diviene forse più chiaro in connessione ad una determinazione della teoria dell'utilità marginale. Si può riassumere brevemente questa teoria nel seguente modo.

Ogni dose parziale di una provvista di beni ha il valore della dose ritenuta di minor valore, cioè della dose impiegata per l'uso meno indispensabile. Dunque, se una dose qualsiasi andasse perduta, si potrebbero soddisfare in modo ragionevole con il resto tutti i bisogni più importanti lasciando insoddisfatto soltanto il meno importante: qualunque sia la dose di cui si debba venir privati, sarà sempre la meno importante. Il valore di una provvista di beni non è dunque determinato dall'utilità che si trae effettivamente da essa, cioè non è determinato dalla somma delle utilità, molto diverse tra loro, delle singole dosi che la compongono, ma dall'utilità della dose meno utile moltiplicata per il numero di queste dosi. Si ammette, in via del tutto generale, una eccezione a questa teoria, quando una somma di beni forma un'unità e sviluppa come tale un effetto di utilità, che non è uguale alla somma delle utilità delle singole parti. Supponiamo, ad esempio, che una zona boscosa abbia un influsso sul clima e sul tempo, e di conseguenza sulla fertilità del terreno e la salute degli abitanti, costituendo un fattore stabile della ricchezza di un popolo. Supponiamo, in breve, che abbia nella sua totalità un valore rispetto al quale non si possa calcolare il valore di una frazione minima, ad esempio valutando l'utilità del singolo albero. Così, anche il valore di un'armata non si può giudicare in base all'utilità marginale del singolo soldato, né quella di un fiume in base all'utilità marginale della singola goccia d'acqua. La differenza che abbiamo indicato vale anche per il patrimonio di un individuo. Possedere un milione non procura soltanto una considerazione e un prestigio sociale, che è qualcosa di completamente diverso da quello goduto da mille proprietari di mille marchi. In rapporto alle conseguenze per il proprietario, il valore economico oggettivo di un milione di marchi non può essere calcolato a partire dall'utilità marginale delle singole mille parti di mille marchi ciascuna, ma costituisce la stessa unità di tipo superiore che il valore di un essere vivente, che agisce unitariamente, forma al di sopra delle sue singole membra. Ho dimostrato nel precedente capitolo che il prezzo in denaro di un oggetto, qualunque sia il numero di singole unità monetarie in cui consiste, agisce come un'unità. Un milione di marchi, come si è visto, è in sé e per sé un semplice conglomerato che risulta dall'addizione di unità prive di connessione; invece, come valore di un potere, un milione di marchi diventa il simbolo unitario, l'espressione o l'equivalente del suo valore e non è assolutamente il semplice accostamento di singole unità di valore. Questa determinazione oggettiva trova qui il suo correlato personale: il rapporto con l'unità di una persona trasforma la quantità del denaro in qualità, la sua estensione in una intensità che non potrebbe essere raggiunta dalla semplice somma delle sue componenti.

La relazione materiale e culturale tra forma e quantità e tra quantità e qualità.

Forse ciò si può esprimere anche in un altro modo. Il denaro, in quanto insieme puramente aritmetico delle unità di valore, può venir definito come assolutamente privo di forma. Mancanza di forma e puro carattere quantitativo sono la stessa cosa. Nella misura in cui le cose vengono considerate soltanto in base alla loro quantità si prescinde dalla loro forma. Questo accade con la massima evidenza quando le cose vengono pesate. Per questo il denaro è come tale il più terribile distruttore di forme: infatti, per quanto le forme delle cose A , B e C possano essere il motivo per cui costano tutte il prezzo M , la loro diversità, cioè la forma specifica di ciascuna di esse, non agisce più nel loro valore così fissato, si è dissolta in M , che ora rappresenta ugualmente A , B e C , e non costituisce più all'interno della valutazione economica il loro carattere determinato. Quando l'interesse si riduce al valore in denaro delle cose, la loro forma, per quanto possa aver provocato questo valore, diviene indifferente nello stesso modo in cui è indifferente per il loro peso. Anche il materialismo dell'epoca moderna, che nel suo significato teoretico deve avere una radice comune con l'economia monetaria, è orientato in questa direzione. La materia come tale è semplicemente l'informe, il contrario di ogni forma, e se la materia è l'unico principio della realtà, in questa si compie approssimativamente lo stesso processo che la riduzione al valore in denaro attua negli oggetti che rientrano nei nostri interessi pratici. Ritornerò ancora spesso sul fatto che il denaro, in profonda connessione con il significato di soglia delle sue quantità, acquista in somme eccezionalmente alte una forma particolare, in un certo senso più individuale, che supera il vuoto carattere quantitativo. Così, anche se in modo puramente esteriore, la sua mancanza di forma può diminuire con l'aumentare della sua grandezza: i piccoli pezzi delle prime monete italiche di rame erano informi o avevano al massimo una forma rozza rotonda o cubica, ma i pezzi più grandi venivano sempre fusi in forma di barre rettangolari e di solito recavano un marchio su entrambi i lati. L'ostilità tra l'orientamento estetico e gli interessi legati al denaro si basa sul fatto che il denaro, in quanto denaro, è privo in linea di principio di qualsiasi forma. L'orientamento estetico tende a tal punto verso la pura forma che, come è noto, il valore autenticamente estetico di tutte le arti figurative si colloca nel disegno, che come pura forma potrebbe esprimersi in modo immutato in qualsiasi materiale a prescindere dalla quantità. Si tratta peraltro di un errore, più di quanto sia stato sinora riconosciuto; bisogna ammettere, infatti, che la dimensione di grandezza, in cui una forma d'arte si presenta, ne influenza nel modo più rilevante il significato estetico e che quest'ultimo viene modificato immediatamente dal minimo

cambiamento della dimensione, anche se permane un'assoluta uguaglianza della forma. Ma non per questo il valore estetico delle cose è meno collegato alla loro forma, cioè al rapporto reciproco dei loro elementi, anche se sappiamo che il carattere e l'effetto di questa forma viene codeterminato in modo essenziale dal *quantum* in cui questi si realizzano. Forse è indicativo che moltissimi proverbi, ma pochissime canzoni popolari, riguardino il denaro, nonostante la sua vitale importanza. Persino quando scoppiava una sommossa a causa di un cambiamento della moneta, le canzoni, sorte in questa occasione e diffuse tra il popolo, lasciavano da parte per lo più il problema della moneta in se stesso. L'antagonismo inconciliabile e decisivo per gli interessi estetici è sempre presente nella contrapposizione tra il valore della forma delle cose e la quantità del loro valore, quando questo valore è espresso in termini puramente quantitativi e sostituisce ogni qualità con una mera somma di unità dello stesso tipo.

Si può persino dire che, quanto più il valore di una cosa si basa sulla sua forma, tanto più diviene indifferente la sua quantità. Se le più grandi opere d'arte che possediamo, come l'*Auriga* di Delfi e l'*Hermes* di Prassitele, la *Primavera* di Botticelli e *Monna lisa*, le *Tombe medicee* e i ritratti dipinti da Rembrandt durante la vecchiaia, esistessero in mille esemplari del tutto indistinguibili, ciò sarebbe molto importante per la felicità dell'umanità, ma il valore ideale, obiettivamente estetico, o, se si vuole, il valore dal punto di vista della storia dell'arte, non supererebbe, per questo, quello rappresentato dall'unico esemplare ora disponibile. Diverso è il caso degli oggetti d'arte applicata, nei quali la forma estetica raggiunge una completa unità con il fine pratico, così che spesso il più completo sviluppo di quest'ultimo diventa l'autentica attrattiva estetica. Qui è essenziale, per il valore così costituito, che l'oggetto venga usato, e perciò il suo significato ideale cresce con la sua diffusione: nella misura in cui l'oggetto, oltre che alla sua forma, dà luogo ad altri elementi di valore, diventa importante anche la frequenza della sua riproduzione. In ciò riscontriamo anche il nesso più profondo tra la teoria etica del valore di Nietzsche¹² e la tendenza essenzialmente estetica del suo pensiero: il rango di una società, secondo Nietzsche, dipende dall'altezza alla quale sono giunti i valori da essa realizzati, per quanto solitaria possa essere, e non dalla diffusione di qualità apprezzabili, come il rango di un'epoca artistica non dipende dal livello e dalla quantità di una buona produzione media, ma soltanto dall'altezza delle opere migliori. Così, l'utilitarista, al quale interessano soltanto i risultati concreti delle azioni, inclina verso il socialismo, perché mette l'accento sulla quantità e sulla diffusione dei momenti di vita desiderati, mentre il filosofo morale idealista, al quale sta a cuore la forma, più o meno esprimibile esteticamente, dell'azione, è piuttosto individualista, o perlomeno, come Kant, accentua soprattutto l'autonomia del singolo. Lo stesso accade nel campo della felicità soggettiva. Spesso abbiamo la sensazione che i momenti più alti del sentimento della vita, che significano, in un certo senso, per l'Io la possibilità più completa di esprimersi nella materia dell'esistenza, non hanno alcun bisogno di ripetersi. L'aver goduto una volta di questa esperienza dà alla vita un valore che non viene affatto aumentato proporzionalmente mediante la ripetizione della stessa esperienza. Proprio questi istanti, in cui la vita è diventata vertice del tutto individuale e ha sottomesso completamente, nel senso più ampio, la resistenza della materia alla sua sensibilità e alla sua volontà, creano un'atmosfera che si potrebbe definire il corrispondente dell'atemporalità, della *species aeternitatis*: un sollevarsi al di sopra del numero, come nella atemporalità ci si eleva al di sopra del tempo. Come una legge naturale non deriva la propria importanza per il carattere e il nesso che collega il mondo dal numero dei casi in cui si

realizza, ma dal fatto che esiste, che è proprio essa, e nessun'altra, a valere, così i momenti della massima elevazione dell'Io traggono il loro senso per la nostra vita dal fatto di esserci stati una volta, senza che una ripetizione, che non aggiunga nulla al loro contenuto, possa accrescere questo senso. In breve, quando i sentimenti di valore tendono alla forma, essi ci rendono più indifferenti verso i momenti della quantità, mentre la loro mancanza di forma rimanda proprio a questi momenti della quantità come momenti decisivi di valore.

Fintanto che l'intersecarsi delle serie dei fini nel denaro non avviene ancora con l'illimitata frequenza con cui si verifica ai vertici della civiltà dominata dall'economia monetaria, e la continua frammentazione e ricomposizione non ha ancora atomizzato e trasformato in assoluta flessibilità ogni struttura propria del denaro, si incontrano fenomeni in cui il denaro assume ancora una forma specifica. Questo caso si verifica quando una somma più elevata non può essere sostituita dalla somma di quantità più piccole. Tracce di questo fenomeno si trovano già nello scambio in natura. Presso alcuni popoli il bestiame può essere scambiato solo con ferro e utensili, ma non con il tabacco, che in altri casi ha un alto valore di scambio. Ma in alcune località, come ad esempio nell'isola di Yap, la straordinaria varietà di forme di denaro (ossa, conchiglie di madreperla, pietre, pezzi di vetro, ecc.) risulta ordinata secondo una gerarchia. Nonostante sia stabilito che le forme di denaro più elevate valgono come multipli di quelle meno elevate, tuttavia alcune cose di maggior valore, come le imbarcazioni o le case, non possono venir pagate con un numero corrispondente di unità di denaro di forma inferiore, ma devono venir pagate con una forma di denaro, determinata per ogni oggetto, che appartenga ad un grado elevato della gerarchia. Anche per l'acquisto delle donne troviamo questa limitazione alla validità di una determinata qualità di denaro che non è sostituibile da una quantità di qualità diversa. Lo stesso vale anche in direzione inversa: in alcune località il denaro non viene mai usato per comperare grandi quantità di merci di scarso valore, ma esclusivamente per comperare oggetti particolarmente costosi. Questi fenomeni non sono assimilabili alla nostra moneta aurea, in base alla quale, al di sopra di un certo livello, si possono pretendere i pagamenti in oro, mentre per pagamenti inferiori si deve accettare un altro metallo: la differenza tecnica e di principio tra moneta pregiata e moneta divisionale, a cui si collega questa possibilità, sembra non esistere nei casi citati. I vari tipi di denaro sembrano invece formare una serie unitaria nella quale soltanto gli elementi più elevati racchiudono il loro contenuto quantitativo in un valore di forma particolare, non esprimibile quantitativamente. Questo è un mezzo adeguato per prevenire la banalizzazione della funzione del denaro, che è la conseguenza inevitabile del

suo puro carattere quantitativo, e per mantenere ad essa il carattere sacrale che inizialmente così spesso riveste. Ma ci indica anche che tali significati legati alla forma o alla qualità del denaro appartengono ad un'epoca primitiva, in cui il denaro non è soltanto denaro ma qualcosa di più. Anche se molto più debole, quasi sul punto di svanire, questa sfumatura è ancora percettibile in fenomeni assai rari che appartengono agli stadi più elevati dello sviluppo storico. Il fenomeno seguente, ad esempio, deve risalire ad un significato formale originario del denaro: il popolo francese dice più volentieri venti *sous* che non un *frane*, o anche, più volentieri, *pièce de cent* che non pezzo da cinque franchi, ecc. Non è corretto dire mezzo franco, ma questa somma viene espressa in *sous* o *centimes*. La stessa somma, presentata in questa forma, sembra dunque risvegliare nel sentimento reazioni in certa misura diverse da quelle che risveglierebbe in un'altra forma. Nello stesso senso, il popolo, invece della parola astratta «denaro», usa più volentieri il nome di una moneta, quindi di una determinata forma del denaro, anche quando pensa esclusivamente al denaro in termini di quantità: «Niente *Kreuzer*, niente Svizzeri», «Quando suona il tallero, si aprono tutte le porte», ecc. Si è notato anche in altri casi che il popolo, abituato a calcolare con i valori più bassi, indica più volentieri determinate grandezze sommando i valori bassi che non dividendo i valori alti. La somma, che risulta dalla moltiplicazione dell'unità a cui si è abituati, sembra non soltanto esprimere il proprio significato in modo più perspicuo e chiaro, ma questo momento soggettivo si oggettiva in un sentimento, come se la somma così espressa fosse anche in se stessa qualcosa di più grande e di più completo di quando si presenta in altre forme. Differenze di questo tipo si sono potute osservare nella Germania del Nord, quando i talleri vennero sostituiti dai marchi. Nel periodo di transizione, dire «trecento marchi» evocava sfumature psichiche completamente diverse che non dire «cento talleri». La nuova forma, in cui si esprimeva l'identico contenuto, appariva più ampia, più ricca dell'altra; quest'ultima sembrava invece più concisa e determinata. Di questo tipo sono dunque i fenomeni in cui la forma, così essenziale in tutte le cose, presenta per lo meno una sfumatura di se stessa nel denaro e impedisce in certa misura l'identità assoluta della somma di denaro che altrimenti conserva qualsiasi forma le venga conferita.

Ciò che del resto, e in generale, si potrebbe definire come forma nel denaro, gli viene dalla unità della personalità del proprietario che trasforma l'aggregazione delle parti di un patrimonio in un insieme e in una unità. Anche per questo, un patrimonio, specialmente un patrimonio piuttosto rilevante, non è esteticamente sgradevole come può esserlo in generale il denaro. Ciò non dipende soltanto dalle possibilità estetiche che la ricchezza procura; in parte accanto a queste, in parte fondandole, l'immagine di un patrimonio si presenta

come la forma che il denaro acquista mediante il suo rapporto con il centro di una personalità. Questo rapporto separa l'immagine del patrimonio dalla rappresentazione astratta del denaro e mostra chiaramente il proprio carattere di forma mediante la differenza che distingue tale unità patrimoniale da una somma uguale divisa tra molte persone. Quanto il carattere personale del possesso accentui la sua determinatezza formale come tale e ne costituisca il veicolo, non appare soltanto nel denaro. La proprietà fondiaria degli antichi Germani liberi era indivisibile, perché era solidale con la loro condizione di membri della comunità della marca. La proprietà derivava dalla persona e aveva perciò lo stesso carattere di unità e di indivisibilità. Anche se, relativamente alla proprietà fondiaria inglese del Medioevo, si è supposto che la assoluta uguaglianza dei singoli appezzamenti dipendesse sempre da una proprietà non libera, da una razionale divisione della terra tra i vassalli attuata da un signore, anche in questo caso è la personalità unitaria, anche se non individuale e non libera, a conferire alla proprietà i suoi confini e la sua determinatezza formale. La riduzione della proprietà a cosa, la sua separazione dalla persona, significa, ad un tempo, da un lato la possibilità di riunire in una sola mano gli appezzamenti di molti, dall'altro la possibilità di smembrare a piacere i singoli appezzamenti. Con il carattere personale della proprietà fondiaria andarono perdute tanto la stabilità quanto l'importanza della sua forma, la proprietà fondiaria divenne qualcosa di fluido, la cui forma di momento in momento veniva dissolta e ricostituita dai rapporti oggettivi (nei quali naturalmente rientrano continuamente i rapporti personali), mentre la solidarietà del possesso con la persona lo aveva compenetrato dell'intima unità di forma dell'Io. — La vita dei tempi antichi sembra molto più legata a salde unità. Questo significa soltanto che il ritmo della vita era suddiviso in modo regolare e chiaro, mentre l'epoca moderna lo dissolve in un *continuum* che può essere diviso arbitrariamente. I contenuti della vita, in quanto sempre più esprimibili in denaro dotato di un'assoluta continuità, privo di qualsiasi ritmo, estraneo di per sé a qualsiasi forma saldamente delimitata, vengono in un certo senso scomposti in parti così piccole, e le loro totalità armoniose vengono a tal punto frantumate, che, a partire da esse, è possibile qualsiasi sintesi e qualsiasi formazione. Solo così è pronto il materiale per l'individualismo moderno e per la massa dei suoi prodotti. Evidentemente, la personalità, creando con il materiale così formato, o, a dire il vero, informe, nuove unità di vita, svolge, con maggiore indipendenza e variabilità, la stessa funzione che aveva svolto precedentemente in stretta solidarietà con unità materiali.

In base alla propria essenza così caratterizzata, il denaro diviene il rappresentante più completo nel campo storico-psicologico di una tendenza gnoseologica della scienza moderna: la riduzione delle determinazioni

qualitative a determinazioni quantitative. Penso soprattutto alle oscillazioni di *media* indifferenti, che sono ritenute la causa oggettiva delle nostre sensazioni di colore e di tono. Differenze puramente quantitative delle oscillazioni decidono se noi vediamo qualcosa di qualitativamente diverso come il verde o il violetto, o sentiamo qualcosa di qualitativamente distinto come il la della prima ottava o il do della quinta. Solo i frammenti della realtà oggettiva, in modo casuale e senza connessioni, penetrano nella nostra coscienza, ma in essa tutto è ordinato secondo misure e numeri, e alle differenze qualitative delle nostre reazioni soggettive corrispondono differenze quantitative dei loro riscontri obiettivi. Forse tutte le infinite differenze dei corpi, che appaiono nelle loro relazioni chimiche, sono soltanto onde diverse di uno stesso elemento fondamentale. La scienza matematica della natura, basandosi sulla premessa di alcuni dati relativi a materie, costellazioni, cause di movimento, aspira, per quanto le è possibile, ad esprimere la struttura e gli sviluppi con mere formule di misura. In un'altra forma, e con applicazione diversa, la stessa tendenza di fondo agisce in tutti i casi in cui precedenti ipotesi relative a forze e a relazioni particolari sono ricondotte all'azione di massa di elementi non specifici, noti in un altro contesto. Così è avvenuto, ad esempio, nelle ipotesi relative alla formazione della superficie terrestre. La sua forma si fa discendere oggi, invece che da catastrofi straordinarie e improvvise, dal lento sommarsi di effetti impercettibili che si manifestano però in quantità immensa, e che sono esercitati dalle forze continuamente osservabili dell'aria, della vegetazione, del caldo e del freddo. Nelle scienze storiche si riscontra lo stesso modo di pensare: lingua, arti, istituzioni, beni culturali di ogni tipo, appaiono come risultato di infiniti contributi minimi, il miracolo della loro formazione non viene spiegato con la qualità di singole personalità eroiche, ma con la quantità delle attività di tutto il contesto storico, che confluiscono insieme e si consolidano nella trama degli eventi. Nella ricerca storica contano di più i piccoli avvenimenti quotidiani della vita spirituale, culturale e politica, che con la loro somma costituiscono l'esistenza storica nella sua ampiezza e nei suoi sviluppi, delle gesta specificamente individuali dei capi. E quando, nonostante questo, ci si trova davanti alla superiorità e alle qualità straordinarie di alcuni individui, esse vengono spiegate con l'ereditarietà, come se esprimessero e racchiudessero in sé la massima quantità possibile di energie e di acquisizioni accumulate dalla specie. Anzi, questa tendenza democratica, che si è potenziata fino al punto di divenire una visione del mondo e che penetra anche nell'interiorità dei sentimenti, si afferma persino nell'ambito di un'etica assolutamente individualistica. Si incontra infatti la convinzione che i valori più alti sono presenti nell'esistenza quotidiana e in ciascuno dei suoi momenti, e non nell'elemento eroico o tragico, nelle azioni e nelle esperienze eccezionali che

come tali avrebbero sempre qualcosa di casuale ed esteriore. Soltanto per un tempo molto breve possiamo sperimentare le grandi passioni e gli slanci straordinari. Da essi otteniamo soltanto quello che ci lasciano per le ore silenziose, anonime, uguali, in cui vive soltanto l'Io vero e totale. Infine, la tendenza empiristica, che nonostante tutti i fenomeni contraddittori e tutte le critiche giustificate, caratterizza nel modo più pregnante la totalità del nostro tempo, manifestando in essa l'intimo legame della propria forma e del proprio modo di pensare con la democrazia moderna, pone il più alto numero possibile di osservazioni al posto della singola idea, razionale o divinatoria, ne sostituisce il carattere qualitativo con la quantità dei singoli dati raccolti. A questo intento metodologico corrisponde perfettamente il sensismo psicologico, che spiega le strutture e le capacità più sublimi ed astratte della nostra ragione come un semplice accumulo ed un potenziamento degli elementi sensibili quotidiani. Si potrebbero facilmente moltiplicare gli esempi che dimostrano il crescente prevalere della categoria della quantità su quella della qualità, o, più esattamente, la tendenza a dissolvere questa in quella, a trasportare sempre più gli elementi nella dimensione di ciò che è privo di qualità, a permettere loro soltanto determinate forme di movimento e a spiegare tutto ciò che è specifico, individuale, qualitativamente determinato, in termini di quantità maggiore o minore, di dimensione più grande o più piccola, più ampia o più stretta, di frequenza maggiore o minore di quegli elementi privi in sé stessi di caratteristiche e ormai determinabili soltanto numericamente, anche se questa tendenza non potrà mai raggiungere in modo assoluto la sua meta con i soli mezzi terreni. L'interesse alla quantità, per quanto possieda un senso reale e indicabile solo quando viene collegato al «che cosa» e al «come» e rappresenti da solo soltanto un'astrazione, appartiene ai fondamenti della nostra essenza spirituale, è il rovescio della medaglia degli interessi qualitativi. Dunque, anche se solo insieme entrambe le categorie di interessi riescono a formare un intreccio, e pertanto non risulta logicamente giustificabile l'esclusiva accentuazione di uno di essi, tuttavia quest'accentuazione costituisce psicologicamente uno dei grandi elementi di differenziazione tra i periodi, gli individui, le province dell'anima. Quello che separa Nietzsche da tutte le varianti del socialismo è indicato chiaramente soprattutto dal fatto che per lui assume significato esclusivamente la qualità dell'umanità, al punto che solo ciò che di volta in volta ne è la massima espressione determina il valore di un'epoca, mentre per il socialismo conta soltanto il grado di diffusione delle condizioni e dei valori desiderati.

Gli esempi della moderna tendenza alla quantità, addotti precedentemente, sono chiaramente di due tipi: nel primo le sostanze oggettive e i fenomeni che sono alla base delle rappresentazioni soggettive qualitativamente distinte, sono

distinti, da parte loro, solo dal punto di vista quantitativo; nel secondo, anche in campo soggettivo, la mera accumulazione degli elementi o delle forze, produce fenomeni il cui carattere si distingue, in modo specifico, e in base ad alcuni punti di vista valutativi, dai fenomeni che sono condizionati in modo diverso da un punto di vista quantitativo. Seguendo entrambe le direzioni il denaro appare l'esempio, l'espressione o il simbolo della moderna esaltazione del momento quantitativo. Il fatto che è possibile avere sempre più cose per denaro, insieme al fatto, inseparabile dal primo, che il denaro cresce fino a diventare il valore centrale e assoluto, ha come conseguenza che le cose valgono alla fine solo il denaro che costano e che il tipo di valore, che noi sentiamo presente in esse, appare soltanto come una funzione del livello maggiore o minore del loro prezzo. Il livello maggiore o minore ha immediatamente questa doppia conseguenza: suscita nel soggetto i sentimenti più opposti, il dolore più profondo e la più grande felicità, insieme a tutti i sentimenti intermedi tra questi due poli, e lo colloca, rispetto agli altri, in una scala che va dalla sprezzante indifferenza all'inchino ossequioso. In un'altra dimensione il denaro produce significati di valore di uguale intensità, tanto in grande quanto in piccola quantità: il tipico uomo moderno apprezza le cose perché costano molto e nello stesso tempo perché costano molto poco. Che il significato in termini di denaro si sostituisca al significato oggettivo risulta nel modo più radicale dalla concordanza di effetto di una grande e di una piccola quantità dello stesso, concordanza che naturalmente non è riscontrabile in ogni singolo caso. Quanto più centrale è il dominio esercitato da un pensiero o da un valore sulla propria provincia, tanto più uniforme sarà l'importanza dell'influsso, negativo o positivo, che esso esercita. — D'altra parte, nel campo degli oggetti, il crescere delle quantità di denaro e il loro accumularsi nelle mani di alcuni, provoca un potenziamento della cultura oggettiva, una creazione di prodotti, di beni di consumo e di forme di vita della cui qualità, date quantità di denaro minori o diversamente distribuite, non si sarebbe nemmeno potuto parlare. Anzi, si potrebbe persino pensare che questa tendenza quantitativa si realizzi nel denaro in modo più radicale che in qualsiasi altro campo al di qua della metafisica. Infatti, tutte le volte che noi riconduciamo effettività qualitative a rapporti quantitativi, gli elementi — di tipo fisico, personale, psichico —, la cui maggiore o minore quantità determina il risultato particolare, rimangono in qualche misura caratterizzati in se stessi dal punto di vista qualitativo. Si può spingere questa determinazione sempre più indietro, così che la qualità dell'elemento, ieri ancora ineliminabile, diviene oggi riconoscibile come una modificazione di numero e di misura. Ma questo processo procede all'infinito e lascia che in ogni attimo dato continui ad esserci una determinazione qualitativa degli elementi considerati dal punto di vista

della quantità. Solo la metafisica è in grado di costruire essenze assolutamente prive di qualità, che, coordinate e mosse in base a rapporti puramente aritmetici, producano il gioco del mondo. Ma in campo fenomenico soltanto il denaro raggiunge questa libertà dal «come», questa determinazione esclusiva in base al «quanto». Mentre non possiamo in alcun modo afferrare il puro essere o la pura energia, per far emergere la particolarità dei fenomeni dalle loro modificazioni quantitative, ma piuttosto i loro elementi e le loro cause hanno già un rapporto qualsiasi (anche se non sempre di somiglianza) con tutte le cose specifiche, il denaro è completamente separato dai corrispondenti rapporti con ciò che avviene al di sopra di lui e per suo mezzo. Il puro valore economico ha acquistato un corpo fisico, dai cui rapporti quantitativi risultano tutte le possibili configurazioni particolari, senza che questo corpo debba mettere in gioco nient'altro che la sua quantità. Così, una delle grandi tendenze della vita, la riduzione della qualità alla quantità, raggiunge nel denaro la propria estrema rappresentazione, l'unica rappresentazione completa; così, anche qui, il denaro appare il vertice di una linea di sviluppo della storia dello spirito, che ne fissa la direzione in modo assolutamente univoco.

1. Il termine *Vermógen* (patrimonio) deriva in tedesco da *mógen* (potere).

2. Nella lingua tedesca *Verdienst* significa sia merito sia guadagno.

3. Niccolò Cusano (1401-1464), filosofo, teologo e riformatore cattolico, nato a Kusa, presso Treviri.

4. Hans Sacas (1494-1576) poeta tedesco appartenente al gruppo dei *Minnesanger*. Richard Wagner ne ha fatto uno dei protagonisti dell'opera *I maestri cantori di Norimberga*.

5. Il denaro è dio in terra.

6. L'argomentazione di Simmel si regge sul duplice significato del verbo tedesco *können* che vuol dire sia «potere» che «saper fare».

7. Arthur Schopenhauer (1788-1860) filosofo tedesco che pone la volontà, contrapposta alla hegeliana ragione, come fondamento ultimo della realtà.

8. Pietro Martire d'Aghiera (morto nel 1526) storico italiano, dal 1487 alla corte di Ferdinando e Isabella di Spagna. Il suo *De rebus oceanicis et Novo Orbe* (del 1516) è la prima narrazione scritta della scoperta dell'America.

9. Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893) storico e filosofo francese di tendenza positivista. Il passo al quale Simmel fa riferimento è tratto probabilmente dall'opera *Les origines de la Trance contemporaine*.

10. In italiano nel testo.

11. Samuel von Pufendorf (1632-1694) storico e giurista tedesco, autore di un trattato divenuto famoso: *Elemento, jurisprudentiae universalis*, pubblicato nel 1661.

12. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) filosofo tedesco. L'influenza nietzschiana su Simmel è stata senz'altro notevole e riconosciuta dallo stesso Simmel, come risulta, ad esempio, dal saggio *Schopenhauer und Nietzsche* del 1907. Il riferimento in questo passo è probabilmente

all'opera *Zur Genealogie der Moral* del 1887.

PARTE SINTETICA

CAPITOLO IV.

LA LIBERTÀ INDIVIDUALE

I.

La libertà esiste in rapporto alle obbligazioni e varia a seconda che queste si estendano alla persona oppure ai prodotti del lavoro.

Si può rappresentare lo sviluppo di ogni destino umano partendo dal punto di vista che consista in un avvicinarsi ininterrotto di vincoli e di liberazione da essi, di obblighi e di libertà. Questa prima e approssimativa rappresentazione contiene tuttavia una separazione, la cui asprezza viene mitigata se la si considera più da vicino. Quello cioè che noi sentiamo come libertà, in effetti è spesso soltanto un cambiamento degli obblighi. Quando ad un peso che abbiamo sostenuto ne subentra uno nuovo, noi sentiamo prima di tutto il venir meno di quello vecchio. Nel liberarcene ci sembra in un primo momento di essere assolutamente Uberi, finché il nuovo obbligo, che inizialmente affrontiamo, per così dire, con muscoli freschi e quindi particolarmente forti, fa sentire il suo peso affaticandoci gradualmente, e il processo di liberazione si collega al nuovo obbligo nella stessa misura in cui prima era sfociato in esso. Questo schema non vale in modo quantitativamente uguale per tutti i vincoli: ve ne sono piuttosto alcuni ai quali l'accento della libertà è collegato in modo più ampio, intenso e consapevole di quello con cui è collegato ad altri; alcune prestazioni, che non vengono richieste meno seriamente di altre e che in complesso impegnano in misura non minore le forze della personalità, sembrano tuttavia conservare ad essa un grado particolarmente grande di libertà. La differenza tra gli obblighi, che ha come conseguenza questa differenza del grado di libertà compatibile con essi, è del tipo seguente. Ad ogni obbligo, che non sia tale soltanto nei confronti di una pura idea, corrisponde il diritto di esigerne l'adempimento da parte di un'altra persona: per questo la filosofia morale identifica ovunque la libertà morale con quegli obblighi che ci vengono imposti da un imperativo ideale o sociale o dal

nostro Io. L'esigenza espressa dall'altra persona può avere come contenuto l'agire personale e l'operare di chi è investito dall'obbligo; o può, se non altro, riguardare immediatamente il risultato del suo lavoro personale; oppure può riferirsi soltanto ad un oggetto determinato il cui godimento l'avente diritto rivendica, pur non esercitando più alcun influsso sulla via attraverso la quale chi è investito dell'obbligo procura l'oggetto medesimo. Questa scala coincide con quella dei gradi di libertà che coesistono con la prestazione. È vero che in complesso tutti gli obblighi vengono assolti mediante l'azione personale del soggetto: ma c'è una grande differenza tra il caso in cui il diritto di chi impone l'obbligo si estende immediatamente alla personalità che compie la prestazione, e quello in cui si riferisce soltanto al prodotto del suo lavoro. Diverso è infine il caso in cui questo diritto riguarda soltanto il prodotto in sé e per sé, senza che ci si chieda attraverso quale lavoro il prodotto sia stato ottenuto e, in generale, se colui che adempie all'obbligo vi sia giunto col proprio lavoro. Anche quando i vantaggi di chi esercita il diritto sono oggettivamente uguali, il primo di questi casi limiterà completamente la libertà dell'obbligato, il secondo le concederà un margine un po' più grande, il terzo uno spazio molto ampio. L'esempio estremo del primo caso è la schiavitù. Qui l'obbligo non riguarda una prestazione che in qualche modo è oggettivamente determinata, ma la persona stessa che compie la prestazione: comprende in generale l'attività di tutte le energie disponibili del soggetto. Se nel mondo moderno gli obblighi che investono la forza-lavoro in generale, ma non il risultato oggettivamente determinato di essa (come accade per alcune categorie di lavoratori, per gli impiegati e per i domestici), non fanno violenza troppo grande alla libertà, ciò deriva o dalla limitazione temporale dei periodi della prestazione o dalla possibilità di scegliere le persone verso le quali ci si vuole obbligare o dalla grandezza della controprestazione, che fa sì che chi è investito dell'obbligo si senta nello stesso tempo titolare di un diritto. A quello stadio si trovano inoltre i servi della gleba, nella misura in cui appartengono *toutcourt*, con tutta la loro forza-lavoro, alla corte del signore, oppure i loro servigi sono «illimitati». Il trapasso verso il secondo stadio avviene quando i servigi vengono limitati temporalmente (e con ciò non si vuol dire che questo stadio sia sempre stato storicamente posteriore; al contrario il peggioramento delle condizioni di libertà dei contadini porta molto spesso dalla seconda alla prima situazione). Questo secondo stadio viene raggiunto completamente quando invece di un determinato tempo di lavoro e di una determinata forza-lavoro si richiede un determinato prodotto del lavoro. In questo stadio si può osservare una gradualità di situazioni, a seconda che il suddito debba dare un'aliquota dei prodotti del suolo, per esempio il decimo covone di grano, oppure una quantità fissata una volta per tutte di cereali, bestiame, miele, ecc.

Benché in certi casi quest'ultima modalità possa essere la più dura e pesante, consente d'altra parte a chi è investito dell'obbligo una maggiore libertà individuale in quanto rende il signore più indifferente nei confronti del tipo di conduzione economica del contadino: se produce quel tanto che basta per quel determinato tributo, il signore non ha alcun interesse al raccolto complessivo, come invece accade molto spesso con il tributo calcolato in percentuale, che comporta, come conseguenza necessaria, la sorveglianza, i sistemi coercitivi e l'oppressione. Il fissare la quantità assoluta invece della quantità relativa dei tributi rappresenta già un fenomeno di transizione che rimanda alla possibilità di riscattare gli obblighi con il denaro. Certo, in linea di principio, potrebbero già essere date, in questo stadio, sia la completa libertà, sia la completa separazione della personalità in quanto tale dal rapporto di obbligazione; infatti, chi esercita il diritto è interessato soltanto ad ottenere un determinato tributo oggettivo e chi ha l'obbligo di tornirlo può procurarselo come vuole. In effetti però, con questo tipo di conduzione economica non può ricavarlo che dal proprio lavoro e anche il rapporto si basa su questo fondamento. L'attività della personalità veniva così determinata in modo univoco dai suoi obblighi. Questo è il tipo generale, presente dovunque, in un'economia naturale dove una prestazione obbliga ad una controprestazione. Ma la prestazione e la personalità si separano ben presto a un punto tale che l'obbligato avrebbe in linea di principio il diritto di distogliere completamente la sua personalità dalla prestazione, fornendola in modo puramente oggettivo, anche attraverso il lavoro di un altro.

Tuttavia, in realtà, questo è escluso dallo stesso ordinamento economico: attraverso il prodotto, di cui è debitore, e nel prodotto stesso, il soggetto rimane legato all'obbligo e la sua forza personale viene vincolata ad una determinata direzione. In quale misura il principio dell'oggettività significhi, rispetto a quello della personalità, una svolta verso la libertà è dimostrato, ad esempio, nel xm secolo, dal grande progresso della condizione feudale dei Ministeriali. Infatti, mediante questa oggettività la loro dipendenza, che aveva avuto fino ad allora un carattere personale, si trasformava in una dipendenza puramente materiale e questa veniva perciò sottoposta in tutte le questioni, tranne che in quelle feudali, al diritto territoriale, resa cioè libera. Esattamente nello stesso senso le personalità dotate di talento, se costrette al lavoro salariato, preferiscono ai nostri giorni lavorare in una società per azioni che funziona in modo rigorosamente oggettivo, piuttosto che per un imprenditore singolo; nello stesso senso va interpretato il fatto che possono mancare le domestiche perché le ragazze preferiscono il lavoro in fabbrica al servizio presso una famiglia di signori, nella quale possono avere una posizione materiale migliore, ma si sentono meno libere per la loro subordinazione a

personalità soggettive.

L'obbligazione in denaro come la forma più compatibile con la libertà personale.

Il terzo stadio, nel quale la personalità è effettivamente separata dal prodotto, senza che su di essa venga fatto valere alcun diritto, viene raggiunto con il riscatto del tributo in natura mediante il tributo in denaro. Si è pertanto definito in certa misura come la *magna charta* della libertà personale nel campo del diritto privato il fatto che il diritto classico romano stabilisse che a qualsiasi rivendicazione di carattere patrimoniale si potesse far fronte con denaro quando se ne rifiutava la soddisfazione in natura; in questo caso il diritto consiste dunque nella possibilità di riscattare in denaro ogni obbligo personale. Il signore, che può esigere una certa quantità di birra o di pollame o di miele dal suo contadino, finisce in questo modo per vincolare in una determinata direzione l'attività del contadino. Ma quando il signore percepisce soltanto tributi in denaro, il contadino è completamente libero di scegliere tra l'apicoltura o l'allevamento del bestiame o un altro tipo di attività. Nel campo dei servizi resi personalmente in lavoro si compie un processo formalmente uguale mediante l'autorizzazione a farsi sostituire da un'altra persona, che la controparte deve accettare se la sostituzione funziona in modo oggettivamente corretto. Come il riscatto in denaro degli obblighi, questa autorizzazione, il cui senso pone la situazione su una base completamente nuova, spesso deve essere conquistata inizialmente con la lotta, perché si avverte chiaramente che essa, come anche il riscatto in denaro, è la via verso la liberazione dall'obbligo. Gli autori del *Domesday Survey*¹ scelsero, in modo veramente caratteristico, per indicare i contadini che sostituivano le loro *corvées* con regolari pagamenti in denaro, espressioni che significavano che i contadini in questa situazione non erano né completamente liberi né completamente sottomessi. Soltanto i termini per designare i tributi in denaro rimasero ancora per lungo tempo collegati alla loro origine di pagamenti in natura. Venivano rimosse imposte per la cucina, tasse per le botti, denari per l'ospitalità (invece dell'alloggio per i signori in viaggio e per i loro funzionari), tasse per il miele, ecc. Nello stadio di transizione accadde spesso che l'originario tributo in natura venisse valutato in denaro e che l'importo fissato venisse richiesto in sostituzione di esso. Questo fenomeno di transizione è riscontrabile anche in circostanze molto diverse da quelle dell'esempio proposto. In Giappone, ancora nel 1877, tutti i tributi e le tasse venivano pagati in riso, o calcolati in riso e pagati in denaro; come sotto la regina Elisabetta, per l'affitto di alcune terre appartenenti alle università, il prezzo veniva fissato in grano, ma pagato in argento. In questo modo viene

ancora sottolineata l'identità della quantità di valore dovuta, che però ormai si è liberata da ogni legame personale prodotto dal carattere determinato del contenuto. Se lo *ius primae noctis* è veramente esistito in qualche luogo, la sua evoluzione ha percorso stadi analoghi. Quel diritto del signore aveva come contenuto la totalità della persona soggetta all'obbligo, il sacrificio del suo avere o piuttosto del suo essere più intimo: questo era il prezzo in base al quale il signore concedeva alla propria suddita il diritto di matrimonio. Lo stadio successivo consiste nel fatto che egli concede questo diritto, che in qualsiasi momento può ancora negare, in cambio del pagamento di una somma di denaro. Il terzo stadio si verifica quando il diritto di rifiutare il proprio consenso viene in generale a mancare e il suddito è libero di sposarsi non appena ha pagato al signore una somma stabilita: il denaro per la sposa, il denaro per il matrimonio, il denaro per le donne o cose analoghe. Già nel secondo stadio la liberazione della personalità si fonda sul denaro, ma non esclusivamente, in quanto doveva comunque essere ottenuto il consenso del signore, consenso che non si poteva strappare con la forza. Il rapporto viene completamente spersonalizzato solo quando nessun momento — che non sia il pagamento in denaro — risulta decisivo. La libertà personale, prima del decadimento di ogni diritto spettante al signore, non può essere più grande di quando l'obbligo del suddito si trasforma in un tributo in denaro che il signore è tenuto ad accettare. Per questo, spesso, la diminuzione e infine il completo riscatto dei servigi e delle prestazioni contadine si sono realizzati attraverso la loro graduale trasformazione in pagamenti in denaro. Questa connessione tra pagamento in denaro e liberazione può, in determinate circostanze, essere compresa così bene da chi impone i propri diritti che egli stesso soffoca il proprio vivissimo interesse al denaro contante. La trasformazione delle *corvées* e dei pagamenti in natura in tributi in denaro aveva avuto inizio in Germania fin dal XII secolo e venne interrotta proprio dal fatto che, nel XIV e nel XV secolo, il capitalismo contagiò gli stessi signori feudali. Essi riconobbero infatti che i tributi in natura erano straordinariamente più estensibili e arbitrariamente aumentabili dei tributi in denaro la cui quantità numericamente determinata non poteva più essere cambiata. Questo vantaggio delle prestazioni in natura sembrava loro tanto grande da stimolare la loro avidità proprio nel momento in cui, generalmente, i tributi in denaro diventavano dominanti. È appunto per questo motivo che non si vuole che il contadino arrivi a maneggiare denaro. Il contadino feudale in Inghilterra non poteva vendere nessun capo di bestiame senza un particolare permesso del suo Lord. Infatti, mediante la vendita del bestiame, riceveva denaro col quale poteva comprarsi della terra da qualche altra parte e sottrarsi agli obblighi nei confronti del suo signore. L'ultimo grado del processo di liberazione viene raggiunto mediante un'evoluzione

interna dello stesso tributo in denaro, quando cioè un versamento di capitale effettuato in una sola volta sostituisce il tributo periodico. Anche se il valore oggettivo può essere identico in entrambe le forme, il riflesso sul soggetto è del tutto diverso. Il pagamento in un'unica soluzione lascia, come è stato messo in rilievo, completa libertà di azione a chi è soggetto all'obbligo, purché si procuri il denaro necessario; invece il succedersi regolare dei tributi costringe l'azione in uno schema imposto da una potenza estranea. Così, soltanto con la capitalizzazione dei tributi, viene raggiunta quella forma che concentrando in sé tutti gli obblighi, corrisponde contemporaneamente alla massima libertà personale. Soltanto con il pagamento in forma di capitale, l'obbligo si è trasformato completamente in pagamento in denaro, mentre il pagamento del tributo con periodicità regolare contiene ancora, perlomeno a livello formale, un elemento vincolante, che va al di là della semplice quantità in valore. Questa differenza può presentarsi anche nel caso dell'esempio seguente: nel xm secolo, e anche in seguito, il Parlamento inglese decise più volte che le contee dovessero fornire un determinato numero di soldati e di operai al re; le assemblee dei rappresentanti delle contee riscattavano invece regolarmente gli uomini che avrebbero dovuto fornire con un pagamento in denaro. Per quanto grande potesse essere la libertà personale che veniva preservata in questo modo, si nota una differenza essenziale rispetto a quei diritti e a quelle libertà che il popolo inglese riscattava dai re votando tributi in denaro da pagare in una sola volta. Se colui che ottiene il capitale è sollevato da tutte le incertezze alle quali invece è esposto nel riscuotere singoli tributi, l'equivalente corrispondente per chi effettua il pagamento è che la sua libertà trapassa dalla forma instabile, che si presenta sempre dove i tributi hanno un carattere di continuità, ad una forma stabile. La libertà del popolo inglese nei confronti dei re si basa in parte sul fatto che esso venne una volta per tutte ad un accomodamento con loro in rapporto a determinati diritti mediante il pagamento di capitali: *prò hac concessione*, dice per esempio un documento di Enrico III, *dederunt nobis quintam decimam partem omnium mobilium suorum*. Non benché, ma proprio per il fatto che tale mercanteggiamento delle libertà del popolo ha un carattere abbastanza brutale, meccanico ed esteriore, esso finisce per significare un puro rapporto di reciprocità, che contrasta profondamente con il modo di sentire del re, in base al quale «nessun pezzo di carta doveva frapporsi fra lui e il suo popolo» — ma proprio per questo significa anche una radicale rimozione di tutti gli aspetti imponderabili presenti nei rapporti dotati di maggior carattere emotivo che, quando la libertà viene conquistata in modo meno conforme ad una transazione monetaria, offrono spesso il pretesto di ritrattarla o di renderla illusoria. Un chiaro esempio dello sviluppo graduale mediante il quale il riscatto in denaro della

prestazione in natura porta alla liberazione dell'individuo, è riscontrabile nell'obbligo dei sudditi, cittadini e coloni, di ospitare, e di avere cura dei signori del paese, oppure dei funzionari, dei patroni e dei giudici durante i loro viaggi. Questo onere discendeva dall'antico servizio reale e raggiunse nel Medioevo un'estensione molto significativa. Il primo passo verso l'oggettività e l'impersonalità si verifica quando quest'obbligo viene rigorosamente delimitato; troviamo così ben presto l'esatta prescrizione di quanti cavalieri e servitori dovevano venir alloggiati, di quanti cavalli e cani potevano portare con sé, di quanto pane e vino, di quanta carne, di quanti piatti e tovaglie si dovevano fornire. Ma, non appena i signori venivano alloggiati e nutriti, i confini delle prestazioni dovevano facilmente divenire incerti. Inoltre tali prestazioni avevano decisamente il carattere di un rapporto personale. Uno stadio di sviluppo più avanzato rispetto alla situazione descritta si presenta quando hanno luogo semplici forniture di prodotti naturali senza l'alloggio; in questo caso le quantità potevano essere determinate in modo molto più preciso di quando le persone dovevano venir alloggiate e saziare. Risulta, ad esempio, che il conte di Rissek dovesse ottenere un determinato tributo in grano: *«Davon sul man syme gesinde brot backen, wan er in dem Dorf zu Crotzenburg ist, off daz er die arme lude in dem dorff nit jurter besweren oder schedigen solle»*². Ad uno stadio ulteriore di sviluppo si giunge al punto di stipulare l'obbligo di pagamenti fissi in denaro in occasione del soggiorno dei signori nel corso dei loro viaggi e per i periodi di riunione dei tribunali. Infine, viene eliminato anche il momento variabile e personale ancora presente con la trasformazione di queste prestazioni in tributi fissi. Come nel caso del denaro per il vitto, per la giornata del signore, per l'armatura del balivo, anche i tributi giudiziari vennero infatti riscossi anche quando gli antichi giudici itineranti furono sostituiti da organizzazioni completamente diverse. Fu così che le prestazioni di questo tipo finirono per scomparire definitivamente, trasformandosi nel pagamento generico delle imposte da parte dei sudditi, al quale manca, per così dire, ogni forma specifica e che è pertanto il correlato della libertà personale nell'epoca moderna.

In questi casi di liberazione dalle prestazioni in natura mediante pagamenti in denaro il vantaggio, di solito, è di entrambe le parti: fatto, questo, assai notevole, che richiede di essere inserito in connessioni più ampie. Se si parte dall'idea che la quantità di beni disponibili per il consumo è limitata, che non basta per le esigenze presenti, che, infine, «il mondo è stato distribuito», cioè che in generale ogni bene appartiene a qualcuno, ne deriva che ciò che viene dato ad uno viene necessariamente tolto ad un altro. Anche se si prescinde da tutti i casi in cui questa affermazione non è, evidentemente, valida, rimangono tuttavia innumerevoli i casi in cui il soddisfacimento dei bisogni di qualcuno

può avvenire soltanto a spese di qualcun altro. Se si volesse vedere in ciò una caratteristica o il fondamento della nostra attività economica, il fenomeno si inquadrirebbe in quelle visioni del mondo che ritengono immutabile la quantità dei valori — di moralità, di felicità, di conoscenza — assegnati all'umanità. Questa quantità sarebbe immutabile per sua o per loro natura, così che potrebbero cambiare soltanto le forme e i portatori della quantità medesima. Schopenhauer tende a credere che ad ogni uomo in virtù della sua essenza sia data *a priori* la sua quota di dolori e di gioie; essa non può né essere superata né non venire colmata, e tutte le circostanze esterne, a cui siamo soliti imputare il nostro stato d'animo, rappresenterebbero soltanto differenze della forma in cui sentiamo quella quantità immutabile di gioia e di dolore. Se si estende questa rappresentazione individualistica a tutta l'umanità, tutto il nostro aspirare alla felicità, lo sviluppo di tutti i rapporti, ogni lotta per avere e per essere, appaiono come un mero dislocarsi di valori, la cui somma complessiva non può venir mutata in alcun modo, così che ogni cambiamento nella distribuzione significa soltanto il fenomeno fondamentale che ciascuno possiede ciò che l'altro, spontaneamente o no, ha abbandonato. Questa conservazione dei valori corrisponde evidentemente ad una visione del mondo pessimistico-quietistica; infatti, quanto meno ci crediamo in grado di produrre effettivamente nuovi valori, tanto più è importante che nessuno di essi vada effettivamente perduto. Con paradossale consequenzialità una concezione diffusa in India insegna che, se si fa cadere in peccato un santo asceta, i suoi meriti vengono attribuiti al tentatore!

Ma si devono prendere in considerazione anche fenomeni diametralmente opposti. In tutti gli aspetti del sentimento, per i quali la felicità non consiste soltanto nell'avere ma anche nel dare se stessi, e in cui ognuno, in base ad un rapporto reciproco, viene arricchito in egual misura dall'altro, si sviluppa un valore il cui godimento non viene ottenuto mediante una rinuncia della controparte. Analogamente, il significato della comunicazione di beni intellettuali non consiste nel fatto che si può godere soltanto di ciò che viene sottratto ad un altro. Solo chi ha una sensibilità così sottile da rasentare il patologico si sente realmente derubato quando un contenuto spirituale oggettivo non è più proprietà esclusiva del soggetto, ma entra a far parte della riflessione altrui. In complesso, si può dire che la proprietà intellettuale, perlomeno nella misura in cui non si estende in proprietà economica, non viene ottenuta a spese di un altro, perché non viene sottratta ad un fondo preesistente, ma deve venir prodotta in ogni datità del suo contenuto dalla coscienza propria di chi la acquisisce. È necessario arrivare a questa conciliazione degli interessi, che deriva in questo caso dalla natura dell'oggetto, anche in quei campi economici in cui la concorrenza per la

soddisfazione del singolo bisogno arricchisce ciascuno soltanto a spese di un altro. Ci sono due tipi di mezzi per trasformare questo stato in quello più completo: il mezzo più semplice è quello di fare della lotta contro l'uomo una lotta contro la natura. Nella misura in cui nuove sostanze e nuove energie, prese dalla riserva ancora inutilizzata della natura, vengono messe a profitto dell'uomo, quelle già impegnate vengono liberate dal peso della concorrenza. I principi del mantenimento della materia e dell'energia valgono fortunatamente soltanto per la totalità in assoluto della natura, ma non per quella parte di essa che l'agire finalistico dell'uomo sceglie per sé. Certo, questo tutto relativo può essere aumentato in modo indeterminato, nella misura in cui riduciamo un numero sempre maggiore di materiali e di forze alla forma che ci è utile e possiamo in un certo senso annettercele. Il progresso della tecnica ci insegna a trarre sempre nuovi vantaggi persino da ciò che nel proprio ambito è già utilizzato: il passaggio da un'economia estensiva ad un'economia intensiva non avviene soltanto nella coltivazione del suolo, ma in rapporto ad ogni sostanza che possa essere scomposta in parti sempre più piccole per usi sempre più specifici, in modo che le sue forze latenti possano sprigionarsi in misura sempre crescente. Il progresso sostanziale della civiltà potrebbe essere definito come l'estensione dell'ambito del dominio umano a dimensioni così diverse da rendere falsa l'affermazione che «: il mondo sia già stato assegnato» e da far sì che l'appagamento di un bisogno non si colleghi ad una rapina. Accanto ad esso vi è anche, in secondo luogo, ciò che si potrebbe definire come il progresso funzionale della civiltà. Nell'ambito di questo progresso si tratta di individuare le forme di cambiamento di proprietà di determinati oggetti che rendano tale transazione vantaggiosa per entrambe le parti. Originariamente tale forma poté realizzarsi solo quando il primo proprietario dell'oggetto in questione dispose della forza fisica per tenere l'oggetto desiderato lontano da altri, finché non gli venisse offerto qualcosa di ugualmente vantaggioso. Altrimenti l'oggetto gli sarebbe stato semplicemente portato via. La rapina, o forse il dono, appaiono come la forma più primitiva di cambiamento di proprietà, in cui il vantaggio sta tutto da una parte e la perdita tutta dall'altra. Quando, al di là di questo stadio, si sviluppa lo scambio come forma di cambiamento di proprietà, soprattutto, come è stato detto, in conseguenza della parità di forza delle parti, siamo di fronte ad uno dei più straordinari progressi dell'umanità. Di fronte alle mere differenze di grado che per tanti aspetti distinguono gli uomini dagli animali inferiori, si è spesso tentato, come è noto, di stabilire la differenza specifica che distingue inconfondibilmente e univocamente l'uomo da tutti gli altri animali: l'uomo è stato definito l'animale politico, l'animale che costruisce strumenti, l'animale gerarchico; anzi, da parte di un filosofo serio, l'uomo è stato definito come un animale preso da manie di grandezza.

Forse, a questa serie di definizioni si può aggiungere che l'uomo è l'animale *che pratica lo scambio*. E questo è certamente soltanto un lato o una forma della caratteristica del tutto generale in cui sembra consistere la specificità dell'uomo: l'uomo è l'animale *oggettivo*. Non troviamo mai nel mondo animale anche soltanto tracce di ciò che si chiama oggettività, di un modo di considerare e trattare le cose che si ponga al di là del sentimento e della volontà soggettivi.

Ho già accennato a come ciò mitighi l'umana tragedia della concorrenza. La vera eticizzazione prodotta dal processo della civiltà consiste nel fatto che una quantità sempre maggiore di contenuti di vita viene oggettivizzata in forma transindividuale. I libri, l'arte, le formazioni ideali come la patria, la cultura universale, la formazione della vita in quadri concettuali ed estetici, la conoscenza di mille cose interessanti ed importanti possono venir goduti senza che qualcuno li tolga ad altri. Quanto più i valori trapassano in tale forma oggettiva, tanto più spazio c'è in essi, come nella casa di Dio, per ogni anima. Forse il deserto e l'amarezza della concorrenza moderna non sarebbero in generale sopportabili se non procedessero parallelamente a questa crescente oggettivizzazione dei contenuti della vita, imperturbabile nei confronti di tutto l'*ôtetot que je m'y mette*. Ha un significato più profondo il fatto che proprio ciò che da un punto di vista psicologico distingue effettivamente l'uomo dagli animali inferiori: la capacità della considerazione oggettiva, che prescinde dall'Io, dai suoi impulsi e dai suoi stati a favore della pura oggettività, che proprio questo contribuisca al risultato più nobile e raffinato del processo storico: la costruzione di un mondo di cui ci si può appropriare senza lotta e reciproca oppressione, di valori, la cui acquisizione e il cui godimento da parte dell'uno non escludono l'altro, ma gli aprono invece mille volte la via verso lo stesso godimento. Alla soluzione di questo problema, soluzione che il mondo dell'oggettività realizza in forma per così dire sostanziale, lo scambio si avvicina in forma funzionale. Rispetto al semplice sottrarre o alla semplice donazione, nei quali si sviluppa un impulso puramente soggettivo, lo scambio, come abbiamo visto, presuppone una valutazione oggettiva, una riflessione, un reciproco riconoscimento, un metter da parte il desiderio immediatamente soggettivo. Che originariamente ciò non avvenga in modo spontaneo, ma attraverso una costrizione determinata dall'equilibrio di forze con la controparte, non ha importanza ai nostri fini. Infatti, l'elemento decisivo, specificamente umano, è proprio che l'uguaglianza delle forze non conduce alla rapina e alla lotta reciproca, ma allo scambio, in cui l'avere e il voler avere personali e unilaterali si traducono in un'azione oggettiva che sorge dall'interazione dei soggetti, superandola. Lo scambio, che ci appare come qualcosa di assolutamente ovvio, è il primo mezzo, veramente meraviglioso

nella sua semplicità, di collegare il senso di giustizia al cambio di proprietà. Poiché chi riceve nello stesso tempo dà, scompare la pura unilateralità del vantaggio che caratterizza il cambio di proprietà che avviene sotto il dominio di un egoismo o di un altruismo puramente impulsivi; questi fattori, del resto, non costituiscono sempre storicamente il primo stadio dello sviluppo.

La massimizzazione dei valori mediante lo scambio di proprietà.

Ma la pura equità, che dà luogo allo scambio, è tuttavia soltanto qualcosa di formale e di relativo: una delle due parti non deve ricevere di più o di meno dell'altra. Al di là di questo, però, lo scambio produce un incremento della somma assoluta dei valori percepiti. In quanto ognuno offre in cambio soltanto ciò che gli è relativamente superfluo, e riceve in cambio ciò che gli è relativamente necessario, è possibile in ogni momento giungere alla massima valorizzazione dei valori ricavati dalla natura. Ammesso che il mondo sia stato veramente «distribuito», e che ogni azione consista di fatto in una semplice dislocazione, di volta in volta diversa, all'interno di una quantità di valore oggettivamente immutabile, la forma dello scambio provocherebbe comunque in certo qual modo una crescita intercellulare dei valori. La somma oggettivamente uguale di valori, attraverso la ripartizione più vantaggiosa prodotta dallo scambio, si trasforma in una somma soggettivamente più grande, una quantità maggiore di utilità percepita. Questo è il grande compito culturale in ogni nuova distribuzione di diritti e di doveri: essa deve implicare sempre uno scambio. Anche quando il vantaggio appare del tutto unilaterale, un processo veramente sociale non potrà trascurare questo aspetto. Così, ad esempio, con la liberazione dei contadini nel xviii e nel xix secolo, il compito che ci si assunse non fu soltanto di far perdere ai signori quello che i contadini dovevano ottenere, ma di trovare un tipo di distribuzione della proprietà e dei diritti che aumentasse contemporaneamente la somma totale delle utilità.

Si evidenziano qui due caratteristiche del denaro: la sua divisibilità e la sua illimitata validità, che in questa prospettiva fanno apparire lo scambio tra merci, o prestazioni, e denaro come la forma più adeguata. La prima caratteristica determina il fatto che è possibile stabilire un'equivalenza oggettiva tra prestazione e ciò che viene offerto in cambio. Raramente il valore degli oggetti in natura può essere determinato e graduato al punto che il loro scambio sia riconoscibile come perfettamente equo da entrambe le parti. Solo il denaro, poiché non è altro che la rappresentazione del valore di altri oggetti e poiché è quasi illimitatamente divisibile e sommabile, offre la possibilità tecnica di determinare in modo preciso l'uguaglianza dei valori di scambio. Solo questa possibilità, come ho già ricordato, permette di raggiungere il primo

grado dello sviluppo che conduce oltre l'unilateralità del cambio di proprietà. La seconda caratteristica supera il fatto che raramente lo scambio in natura è in grado di assicurare ad entrambe le parti in ugual misura gli oggetti desiderati o di liberarli da oggetti in egual misura superflui. Di regola sarà una delle due parti a provare il desiderio più vivo, e l'altra accetterà lo scambio solo se costretta, oppure dietro un compenso sproporzionatamente elevato. Nello scambio tra prestazioni e denaro, invece, l'uno ottiene l'oggetto di cui ha specificatamente bisogno; l'altro qualcosa di cui ognuno ha genericamente bisogno. In virtù della sua illimitata utilizzabilità e della sua perenne desiderabilità, che ne è la conseguenza, il denaro può — perlomeno in linea di principio — rendere ogni scambio ugualmente vantaggioso per entrambe le parti; chi vuol ottenere l'oggetto in natura lo vuole sicuramente soltanto perché ne ha bisogno proprio in quel momento; l'altro, che riceve denaro, ne ha bisogno proprio in quel momento perché ne ha sempre bisogno. Perciò lo scambio in denaro rende possibile per entrambe le parti un aumento del livello di soddisfazione, mentre con lo scambio in natura molto spesso soltanto una parte avrà un interesse specifico ad ottenere l'oggetto o a disfarsene. Così, lo scambio in denaro è la forma finora più perfetta per la soluzione del grande problema della civiltà, che si eleva al di sopra del vantaggio unilaterale del mutamento di proprietà: dare alla quantità di valore oggettivamente data la forma di una quantità di valori soggettivamente più elevata, mediante il puro e semplice cambio dei portatori di tali valori. Accanto all'originaria creazione dei valori, questo è evidentemente il compito posto al progresso sociale, la parte che esso può risolvere del compito universale dell'uomo: liberare, mediante la forma che si dà ai contenuti della vita, il massimo del valore latente in essi. I casi, in cui vediamo il denaro servire a questo scopo, mostrano dunque il ruolo tecnico svolto dal denaro, mostrano che lo scambio è diventato il modo sociale essenziale per risolvere quel compito e che lo scambio stesso si è incarnato nel denaro.

L'incremento della quantità di godimento, che lo scambio tra merci e denaro rende sempre possibile in linea di principio, nonostante tutti i fenomeni eudemonistici di svalutazione che subentrano a causa dei risultati divergenti che sono possibili, non si basa soltanto sugli stati soggettivi dell'uno e dell'altro contraente. È evidente» cioè, che anche la floridità oggettiva dell'economia, la crescita intensiva ed estensiva dell'ambito dei beni stessi per il futuro, dipende dal modo in cui quella quantità data di beni è distribuita nel presente. A seconda delle mani in cui finiscono le parti di tale quantità potrà svilupparsi con risultati economici estremamente diversi. Il puro passaggio di beni dalle mani di uno a quelle di un altro può modificare in modo rilevante, in senso positivo o negativo, la quantità di beni che sarà disponibile in futuro.

Si può affermare direttamente che la stessa quantità di beni in mani diverse, come lo stesso seme in suoli diversi, significa una quantità di beni diversa. Questa conseguenza delle differenze nella ripartizione dei beni sembra raggiungere la massima estensione nel denaro. Per quanto il significato economico della proprietà di un terreno o di una fabbrica possa cambiare a seconda dei proprietari, le oscillazioni di rendimento, al di là di una misura del tutto minima, hanno carattere di casualità e di anormalità. Che invece la stessa somma significhi possibilità di valorizzazione completamente diverse nelle mani di uno speculatore di borsa o di un *rentier*, dello stato o di un grande industriale, è, ovviamente, la norma, e corrisponde all'incomparabile raggio d'azione che proprio il possesso di denaro offre ai fattori oggettivi e soggettivi, buoni e cattivi della sua valorizzazione. Considerando la somma complessiva di denaro posseduta da un gruppo si può dire come minimo che l'ineguaglianza e il mutamento della sua ripartizione sia soltanto un cambiamento di forma, mentre il significato del tutto rimane costante; è proprio questo cambiamento di forma a sviluppare in questo materiale le conseguenze più essenziali per l'economia e la ricchezza nel loro complesso. Qui non si tratta soltanto di differenze quantitative, ma — e questo è veramente essenziale per il nostro problema e ci riconduce d'altra parte nuovamente al problema della quantità — si tratta di differenze qualitative. Lo stesso bene materiale in mani diverse significa in generale dal punto di vista economico soltanto una differenza quantitativa in termini di profitto monetario; lo stesso bene in denaro, invece, in mani diverse significa soprattutto una differenza qualitativa dei suoi effetti oggettivi. L'utilità sociale, che qui indubbiamente prevale, spiega perché la ricchezza oggi rimane di solito nella medesima famiglia per un tempo molto più breve di quanto non avvenisse in epoca precedente di economia non monetaria. Il denaro cerca, per così dire, la mano più produttiva, e ciò è tanto più sorprendente e deve emergere da necessità tanto più profonde quanto più tranquillo, sicuro e passivo sembra il possesso di denaro rispetto a qualsiasi altra forma di possesso. Poiché il denaro con la sua sola ripartizione in un momento dato può sviluppare un minimo come un massimo di produttività economica, e inoltre il suo cambiamento di proprietà non è solito portare con sé le perdite legate agli attriti e ai rischi di deperimento, come il cambiamento di proprietà di altri oggetti, l'utilità economica nei suoi confronti trova un terreno particolarmente ricco per svilupparsi, potendo raggiungere mediante il modo di ripartizione della proprietà il *maximum* della sua importanza complessiva.

Si tratta qui specificamente di riprendere il discorso interrotto, volto a sapere in quale misura l'economia monetaria è in grado di aumentare l'ammontare complessivo del bene della libertà individuale, di liberarlo, cioè,

da quella forma primaria dei valori sociali in cui si deve prendere ad uno ciò che si deve dare ad un altro. Innanzitutto i fenomeni dell'economia monetaria che si trovano in superficie mostrano vantaggi di segno opposto. Lo scambio abituale delle merci, nel corso del quale la merce viene immediatamente esaminata e consegnata, obbliga il compratore, nel suo interesse, ad un esame molto preciso, quasi ad una perizia della merce, poiché quando il venditore ha offerto questa possibilità, può respingere qualsiasi successivo reclamo. Quando il commercio si sviluppa al punto che si compra su campione, l'onere è a carico del venditore; egli non è responsabile soltanto dell'esatta coincidenza della fornitura con il campione, anzi, il compratore approfitterà naturalmente senza scrupoli a sfavore del venditore di ogni difetto trovato nel campione. La negoziazione nelle attuali borse merci assume una forma che libera entrambe le parti da queste responsabilità, seguendo uno *standard* universalmente valido stabilito una volta per tutte. Ora il compratore non è più legato all'esame preventivo di tutta la partita o del campione con tutte le possibilità di errore che ciò comporta e anche il venditore non deve più effettuare la fornitura in base al campione individuale, relativamente casuale e che comporta ogni genere di rischi: piuttosto ora entrambi sanno precisamente, quando concludono un affare su una qualità specificatamente denominata di frumento o di petrolio, che sono vincolati ad una norma merceologica oggettivamente fissata, che elimina tutte le incertezze e insufficienze di carattere personale. Così, dunque, al culmine dell'economia monetaria, è diventato possibile un tipo di trattativa che, trasformando il fondamento soggettivo della negoziazione in un fondamento oggettivo, solleva dalla responsabilità entrambe le parti e non contrappone al vantaggio dell'una lo svantaggio dell'altra. Il contratto a credito si sviluppa parallelamente. Nel Medioevo era molto difficile accertare se il singolo commerciante era degno di credito e ciò costituiva un limite e un impedimento per le sue attività e per quelle di coloro che prestavano denaro. Soltanto con le borse del xvi secolo, in particolare con quelle di Lione e di Anversa, si giunse al punto che le cambiali di certe ditte erano «buone» a priori, sorse il concetto di affidabilità incondizionata, che faceva dell'obbligazione un valore obiettivo, fungibile, indipendente dalla valutazione personale dell'affidabilità del debitore. Per altri aspetti le singole ditte potevano venir qualificate in modo molto diverso, ma per quanto riguarda le loro obbligazioni erano considerate comunque «buone». In tal modo, le obbligazioni venivano liberate, in modo adeguato al fine concreto, da altre eventuali caratteristiche individuali. Ovunque la borsa potenzia l'essenza del denaro fino a farla giungere alla forma più pura. In questo caso, con la creazione del concetto generale e concreto di «affidabilità», la borsa ha prodotto tipicamente la liberazione da un vincolo al quale non corrisponde

d'altra parte nessuna nuova imposizione. Essa ha procurato, tanto a chi concede credito quanto a chi lo ottiene, uguali facilitazioni, trasformando valutazioni individuali inevitabilmente arbitrarie in qualità oggettivamente valide.

Aumento del numero delle persone dalle quali ogni singolo dipende e diminuzione dei condizionamenti di tipo personale.

Il significato dell'economia monetaria per la libertà individuale diviene più profondo se indaghiamo sull'autentica forma dei rapporti di dipendenza che continuano ad esistere in essa. Non soltanto, come è stato finora sostenuto, essa rende possibile una forma di liberazione, ma anche un tipo particolare di dipendenza reciproca che contemporaneamente garantisce un massimo di libertà. Da un punto di vista esteriore, essa fonda in primo luogo una serie di legami altrimenti sconosciuti. Da quando un rilevante capitale d'esercizio, ottenibile in genere solo mediante il prestito ipotecario, deve venir investito nella terra, per trarne la quantità di frutti richiesta; da quando gli utensili non vengono più ricavati direttamente dalle materie prime, ma indirettamente, attraverso moltissime e diverse operazioni preliminari; da quando l'operaio lavora essenzialmente con mezzi di produzione che non gli appartengono più, la dipendenza da terze persone si è estesa a campi completamente nuovi. Quanto più numerose sono le condizioni materiali da cui dipendono le azioni e l'essere degli uomini a causa della complessità delle tecnologie, tanto maggiore è il numero delle persone da cui finiscono necessariamente per dipendere. Ma queste persone assumono significato per il soggetto esclusivamente in quanto incarnano determinate funzioni, sono proprietarie di determinati capitali, mediano determinate condizioni di lavoro; quello che sono come persone, al di là delle funzioni, risulta del tutto irrilevante.

Questo fatto generale, il cui significato verrà illustrato in seguito, presuppone lo sviluppo mediante il quale la persona diviene una personalità determinata. Ciò si verifica in modo evidente solo se una pluralità di qualità, di caratteristiche e di forze si concentrano in essa. Essa è certo una unità relativa, ma questa unità diviene vera ed efficace in quanto unifica diverse determinazioni. Come l'organismo fisico fonda la sua essenza nel formare l'unità del processo della vita da una pluralità di parti materiali, anche l'unità personale interna dell'uomo si basa sull'interazione e la connessione reciproca di molteplici elementi e determinazioni. Ogni singolo elemento, considerato isolatamente, ha un carattere oggettivo, cioè, in sé e per sé, non è ancora qualcosa di autenticamente personale. Né la bellezza né la bruttezza, né la forza fisica né le capacità intellettuali, né l'attività professionale né le

inclinazioni, né tutti gli altri innumerevoli tratti dell'umano fissano in modo inequivocabile l'unità di una personalità; infatti ognuno di essi può essere collegato con altre particolarità di qualsiasi tipo, anche opposte fra loro e trovarsi come elemento costante nel quadro di infinite personalità. Solo quando si incontrano e si collegano in gran numero in un punto focale, i singoli tratti formano una personalità che reagendo a sua volta su ogni singolo tratto lo caratterizza come tratto soggettivo-personale. Non il fatto che egli sia questo e quello, fa dell'uomo una personalità inconfondibile, ma la personalità fa sì che egli sia questo e quello. L'enigmatica unità dell'anima non è immediatamente accessibile alla nostra immaginazione, ma lo è soltanto quando si è frantumata in una molteplicità di raggi. Solo attraverso la loro sintesi successiva essa può venir nuovamente definita come unitaria e determinata.

La personalità soggetta a questo condizionamento viene quasi completamente dissolta nell'ambito dell'economia monetaria. Il fornitore, il finanziatore, l'operaio, dai quali ognuno di noi dipende, non agiscono come personalità, poiché entrano in rapporto con noi solo in quanto forniscono merci, prestano denaro, compiono un lavoro. Le altre loro caratteristiche, che sole potrebbero dare al rapporto un tono personale, non vengono affatto considerate. Queste indicazioni riguardano naturalmente soltanto il punto finale assoluto di uno sviluppo che oggi si sta compiendo, ma che in molti punti è ancora incompleto, perché i rapporti reciproci di dipendenza tra uomini non sono ancora effettivamente del tutto oggettivati e all'interno di essi i momenti personali non sono del tutto esclusi. Ma la tendenza generale mira indubbiamente a far dipendere il soggetto dalle prestazioni di un numero sempre crescente di persone, e, nello stesso tempo, a renderlo sempre più indipendente dalle personalità che si nascondono dietro tali prestazioni. Entrambi i fenomeni sono collegati alla radice, costituiscono i due lati di uno stesso processo che si condizionano reciprocamente. La moderna divisione del lavoro fa crescere infatti il numero delle dipendenze, nella stessa misura in cui fa scomparire le personalità dietro alle rispettive funzioni, perché privilegia una sola dimensione cancellando tutte le altre che soltanto insieme formerebbero una personalità. La configurazione sociale che risulterebbe se questa tendenza si attuasse senza residui avrebbe un rapporto formale decisivo con il socialismo, perlomeno con un socialismo di stato realizzato in forma estrema. Infatti, per il socialismo si tratta in ultima analisi di trasformare ogni agire socialmente rilevante in una funzione oggettiva. Come oggi l'impiegato ottiene un «impiego» che è oggettivamente preformato e che richiede soltanto alcuni lati specifici o alcune energie della personalità, così in un socialismo di Stato integralmente realizzato, al di sopra del mondo delle personalità si

eleverebbe, per così dire, un mondo di forme oggettive dell'agire socialmente efficace che permette e prescrive alle forze delle personalità solo alcune manifestazioni determinate in modo del tutto preciso e concreto; questo mondo si comporterebbe nei confronti del primo come le figure geometriche si comportano nei confronti dei corpi empirici. Le tendenze soggettive e la totalità della personalità non potrebbero esprimersi in azioni esterne se non limitandosi ad uno dei tipi di funzione unilaterale, in cui la necessaria azione sociale complessiva risulta divisa, fissata, oggettivata. La qualificazione dell'agire della personalità passerebbe così completamente da essa come *terminus a quo* all'utilità concreta, come *terminus ad quem*; e le forme dell'agire umano sovrasterebbero la piena realtà psicologica dell'uomo come in Platone il regno delle idee sta al di sopra del mondo reale. Anticipazioni di tale formazione sociale sono, come si è detto, spesso presenti: nell'ambito della divisione del lavoro la funzione si contrappone frequentemente come forma ideale indipendente di fronte a coloro che la svolgono, in modo che essi, non più distinti individualmente l'uno dall'altro, la attraversano senza essere in grado o senza che sia loro concesso di impiegare in questa singola esigenza, nettamente circoscritta, la totalità della loro personalità. Piuttosto, la personalità come puro sostegno di una funzione o di un impiego è indifferente quanto lo è la personalità del cliente in una stanza d'albergo. In una formazione sociale nella quale questa prospettiva venga completamente realizzata, il singolo risulterebbe infinitamente dipendente; il carattere unilateralmente determinato della prestazione assegnatagli lo rimanderebbe all'integrazione con il complesso di tutte le altre prestazioni e il soddisfacimento dei bisogni deriverebbe solo in modo parziale dalle più autentiche capacità dell'individuo. Dipenderebbe invece da una organizzazione del lavoro impostata secondo principi puramente oggettivi, e, per così dire, contrapposta all'individuo. Se mai ci potrà essere un socialismo di Stato adeguato a questa idea di fondo, esso esprimerebbe in questo modo questa differenziazione della forma di vita.

Il denaro come portatore delle relazioni impersonali tra gli uomini e quindi della libertà individuale.

L'economia monetaria, dal canto suo, tratteggia uno schizzo di questa differenziazione medesima nel campo degli interessi privati, in quanto da una parte il denaro con la sua flessibilità infinita e con la sua infinita divisibilità rende possibile quella pluralità di dipendenze economiche, d'altra parte con la sua essenza indifferente ed oggettiva favorisce la rimozione dell'elemento personale dalle relazioni fra gli uomini. Paragonato al moderno uomo civile,

chi appartiene ad una qualsiasi economia antica o primitiva dipende apparentemente soltanto da un numero minimo di persone. Non solo l'ambito dei nostri bisogni è molto più ampio, ma persino le necessità elementari, che abbiamo in comune con gli antichi e i primitivi (vitto, vestiario, alloggio), possono essere soddisfatte con l'aiuto di un apparato molto più vasto, e passando per un numero di mani molto maggiore. Non soltanto la specializzazione della nostra attività esige una cerchia infinitamente estesa di altri produttori, con i quali scambiare i prodotti, ma la stessa attività immediata dipende da un numero crescente di lavori preliminari, di prestazioni accessorie, di prodotti semilavorati. La cerchia relativamente assai ristretta, dalla quale dipendeva l'uomo in una economia monetaria poco o per nulla sviluppata, aveva un carattere molto più personale. Erano uomini determinati, conosciuti personalmente, per così dire inconfondibili, quelli dai quali dipendevano dal punto di vista economico l'antico contadino germanico o l'artigiano indiano appartenente a una corporazione, il membro di una comunità domestica slava o indiana, spesso anche l'uomo del Medioevo. Quanto minore è il numero delle funzioni reciprocamente collegate, tanto più stabili e rilevanti sono gli uomini che le rivestono. Da quanti «fornitori» dipende invece l'uomo nell'economia monetaria! Ma egli è incomparabilmente più indipendente da ogni singolo fornitore determinato e attua facilmente, e quando vuole, i suoi scambi con lui. Basta paragonare la vita di una piccola città con quella di una grande città per cogliere inconfondibilmente questo sviluppo, anche se in scala ridotta. Mentre l'uomo nelle precedenti epoche storiche doveva pagare la scarsità dei rapporti di dipendenza con l'angustia dei rapporti personali, spesso con la sua personale insostituibilità, noi veniamo risarciti della molteplicità delle nostre dipendenze dall'indifferenza nei confronti delle persone implicate e dalla libertà di sostituzione delle stesse. Se per la complessità dei nostri bisogni da un lato, e la specializzazione delle nostre capacità dall'altro, siamo molto più dipendenti dall'insieme della società di quanto non lo fosse l'uomo primitivo, che in ogni caso poteva andare avanti vivendo nel suo gruppo ristretto in completo isolamento, siamo in cambio straordinariamente indipendenti da ogni elemento determinato di questa società in quanto il suo significato per noi è trapassato nell'oggettività unilaterale della sua prestazione, la quale pertanto può essere fornita molto più facilmente da tanti altri uomini, personalmente diversi, ai quali siamo legati solo da un interesse completamente esprimibile in termini monetari.

Questa è dunque la situazione più favorevole per realizzare l'indipendenza interiore, il senso dell'essere-per-sé individuale. Infatti, il puro isolamento nei confronti degli altri non è ancora in grado di realizzare la condizione positiva che qui si intende. Formulando questa affermazione in termini puramente

logici possiamo dire che l'indipendenza è qualcosa di diverso dalla pura non-dipendenza, come l'immortalità è qualcosa di diverso dalla non-mortalità; infatti, non mortali lo sono anche le pietre o i metalli, che tuttavia non si potrebbero definire immortali. Tuttavia, già nell'altro significato dell'essere isolati, cioè nella solitudine, l'apparenza della pura negatività inganna. Anche la solitudine, quando assume efficacia e rilevanza psicologica, non indica in alcun modo soltanto l'assenza di ogni società, ma al contrario la sua esistenza ideale che viene in seguito negata. Costituisce un effetto a distanza della società il fatto che la determinazione positiva dell'individuo si manifesti attraverso la negazione della dimensione societaria. Se il puro isolamento non produce il desiderio di essere con gli altri o la felicità di essere lontani da essi, in breve una dipendenza a livello del sentimento, esso pone l'uomo al di là della ricerca della dipendenza o della libertà e la libertà effettiva non diventa un valore consapevole, perché manca il contrasto, l'attrito, la tentazione, la vicinanza della differenza. Se lo sviluppo dell'individualità, la convinzione di sviluppare il nucleo del nostro Io con ogni singola volontà e sentimento, deve assumere il significato di libertà, la libertà stessa non rientra in questa categoria come pura mancanza di rapporti, ma proprio come rapporto ben determinato con gli altri. Questi altri devono innanzitutto essere presenti e venir percepiti per poter risultare indifferenti a qualcuno. La libertà individuale non è la pura determinazione interna di un soggetto isolato, ma un fenomeno di relazione, che perde il proprio senso quando non c'è una controparte. Se ogni rapporto tra uomini si basa su elementi di vicinanza e su elementi di distanza, vi è indipendenza quando questi ultimi raggiungono il massimo. I primi però non scompaiono affatto, come nell'idea di sinistra non scompare l'idea di destra. Il problema è ora soltanto quello di sapere quale sia la configurazione concreta più favorevole di entrambi gli elementi per giungere all'indipendenza sia come fatto oggettivo, sia nella coscienza soggettiva. Tale configurazione sembra data quando vi siano estese relazioni con altri uomini, dalle quali però siano eliminati tutti gli elementi di natura propriamente individuale; quando vi siano influssi, che tuttavia vengono esercitati reciprocamente in modo del tutto anonimo; quando siano presenti determinazioni non specificamente indirizzate verso qualche persona. La causa, come l'effetto di tali dipendenze oggettive, all'interno delle quali il soggetto come tale è libero, sta nella sostituibilità delle persone. Nel cambiamento, volontario o provocato dalla struttura del rapporto, dei soggetti, si rivela quell'indifferenza del momento soggettivo della dipendenza che porta con sé il sentimento della libertà. Ricordo l'esperienza che ho descritto all'inizio di questo capitolo in cui il cambiamento delle obbligazioni è sentito molto spesso come libertà; si tratta della stessa forma di rapporto fra legami e

libertà che è presente in questo caso nel singolo legame. Un esempio primitivo è dato dalla differenza caratteristica tra il vassallo medievale e il servo: mentre il primo poteva cambiare signore, il secondo era sempre incatenato ad un unico signore. Anche se l'entità del vincolo nei confronti del signore, considerata in se stessa, fosse stata la medesima, nel primo caso vi sarebbe stato un grado di libertà incomparabilmente più elevato che non nel secondo. Non il vincolo in generale, ma il vincolo con un padrone individualmente determinato è il vero e proprio polo opposto della libertà. Anche la condizione moderna dei domestici è caratterizzata dal fatto che i padroni scelgono il domestico in base alle referenze e alla loro impressione personale, mentre ai domestici mancano la possibilità e i criteri per una scelta corrispondente. Solo negli ultimi tempi la scarsità di domestici nelle città più grandi ha dato loro la possibilità di rifiutare i posti offerti per motivi imponderabili. Sia da parte del lavoratore, sia da parte del datore di lavoro, questa possibilità viene sentita come un grande passo verso l'indipendenza del domestico, anche quando il servizio assunto, in base alle sue esigenze oggettive, risulta non meno strettamente vincolante di prima. Trasferendo la stessa forma in un campo completamente diverso, troviamo la caricatura di una percezione fondamentalmente corretta nel caso di quella setta di Anabattisti che giustificavano la poligamia e il frequente cambio delle donne con il fatto che proprio così veniva spezzato il vincolo interiore di dipendenza dal principio della femminilità. La nostra situazione complessiva risulta costituita in ogni attimo da una quantità di vincoli e da una quantità di libertà. E all'interno della singola provincia della vita avviene spesso che l'una si realizzi maggiormente in rapporto al suo contenuto, l'altra in rapporto alla sua forma. Il vincolo che ci impone un determinato interesse, viene avvertito come mitigato dalla libertà quando siamo in grado, per così dire, di circoscriverlo localmente, quando possiamo scegliere cioè, pur senza far diminuire la misura della dipendenza, le istanze concrete, ideali o personali, nei confronti delle quali l'interesse si realizza. Uno sviluppo formalmente uguale si manifesta nell'economia monetaria per quanto riguarda il lavoro salariato. Se si guarda alla durezza e al grado di costrizione presenti nel lavoro, gli operai salariati sembrano soltanto degli schiavi travestiti. Vedremo in seguito come il fatto che siano schiavi del processo di produzione oggettivo possa venir spiegato come momento di passaggio verso la loro liberazione. Ma il lato soggettivo di questo processo consiste nel fatto che il rapporto di lavoro con il singolo imprenditore è incomparabilmente meno rigido che nelle precedenti forme di lavoro. Certo, l'operaio è incatenato al lavoro come il contadino lo era alla gleba, ma la frequenza con cui l'economia monetaria sostituisce gli imprenditori e la frequente possibilità di sceglierli e di cambiarli, che la forma del salario

concede all'operaio, gli danno una libertà del tutto nuova all'interno dei suoi vincoli. Lo schiavo non poteva cambiare padrone nemmeno se era pronto ad accettare condizioni di vita molto peggiori, mentre l'operaio salariato può farlo in qualsiasi momento. Quando cessa l'oppressione della dipendenza irrevocabile da un signore individualmente determinato, si comincia, nonostante ogni vincolo concreto, a percorrere la via che porta alla libertà personale. Il fatto di riconoscere l'inizio di questo processo di liberazione non ci impedisce di riconoscere anche il fatto che molto spesso ciò non ha influenza sulla condizione materiale dell'operaio. Perché qui, come in altri campi, non c'è assolutamente, tra libertà e elevazione eudemonistica, quella necessaria connessione che i desideri, le teorie e le agitazioni sociali danno di solito per scontata. Non bisogna dimenticare che alla libertà del lavoratore corrisponde anche una libertà del datore di lavoro che in forme di lavoro maggiormente soggette a vincoli non esisteva. Il proprietario di schiavi, come il signore feudale, ha un interesse personale a mantenere i propri schiavi, o i propri servi della gleba, in buono stato e in condizioni che ne garantiscano le prestazioni. Alla luce del suo stesso interesse, i suoi diritti su di loro diventano doveri. Non è questo il rapporto del capitalista con l'operaio salariato, o, quando lo è, non viene affatto riconosciuto come tale. Il prezzo della liberazione dell'operaio è, per così dire, quello della liberazione del datore di lavoro, la fine cioè di quelle cure di cui godeva il lavoratore non libero. La durezza o l'insicurezza della sua situazione attuale è quindi proprio la prova dello svolgerà del processo di liberazione che inizia con l'eliminazione del rapporto di dipendenza di natura individuale. Dal punto di vista sociale la libertà, come la non-libertà, è un rapporto tra uomini. Lo sviluppo dalla non-libertà alla libertà procede fondamentalmente in modo tale che il rapporto si trasforma dalla forma della stabilità e dell'invariabilità in quella dell'instabilità e della sostituibilità delle persone. Se libertà significa in genere indipendenza dalla volontà altrui, essa comincia allora con l'indipendenza dalla volontà di alcuni altri ben determinati. Non dipendente è il colono solitario nella foresta germanica o americana, indipendente, nel senso positivo della parola, è il moderno cittadino della metropoli. Questi ha certamente bisogno di un'infinità di fornitori, operai e collaboratori, senza i quali sarebbe del tutto impotente, ma ha con loro soltanto un rapporto, mediato dal denaro, assolutamente oggettivo. Non dipende cioè da una singola entità determinata, ma soltanto da prestazioni oggettive, valutate in termini monetari, che possono essere fornite da persone qualsiasi e sostituibili. In quanto il puro rapporto monetario collega molto strettamente il singolo al gruppo come totalità, per così dire, astratta e, più precisamente, in quanto, come si è visto precedentemente, il denaro rappresenta le forze astratte del gruppo, il rapporto del singolo con gli altri

uomini ripete soltanto il rapporto dell'uomo con le cose mediato dal denaro. Con il rapido aumento delle quantità di merci da un lato, e con la vera e propria diminuzione e perdita di significato che le cose subiscono nell'economia monetaria, dall'altro, il singolo oggetto diventa indifferente, quasi privo di valore. Per contro, non solo l'insieme complessivo di questi oggetti mantiene la sua importanza, ma con l'avanzamento della civiltà diventiamo sempre più dipendenti dagli oggetti e da un numero di oggetti sempre maggiore. Perciò, come già prima abbiamo sottolineato, il singolo spillo è per noi tanto utile quanto privo di valore, mentre dello spillo in genere il moderno uomo civile non sa più fare a meno. In base alla stessa norma si sviluppa infine il significato stesso del denaro: l'enorme ribasso del suo costo rende la singola quantità di denaro sempre più irrilevante e priva di valore, ma il ruolo del denaro in generale diviene sempre più importante ed esteso. In tutti questi fenomeni, gli oggetti nella loro singolarità e individualità diventano per noi, nell'ambito dell'economia monetaria, sempre più indifferenti, inessenziali, sostituibili, mentre la funzione oggettiva, che la categoria degli oggetti nel suo complesso esercita, diviene per noi sempre più importante e ci rende sempre più dipendenti.

Questo sviluppo si inserisce in uno schema ancora più generale che vale per un numero straordinariamente grande di contenuti e di relazioni umane. Questi originariamente appaiono in una inseparabile unità dell'elemento oggettivo e di quello personale. In base alla nostra sensibilità potremmo pensare che i contenuti della vita, proprietà e lavoro, dovere e conoscenza, posizione sociale e religione, possiedano un qualche essere-per-sé, un'autonomia reale o concettuale e vengano in seguito assunti dalla personalità contraendo un legame stretto e solidale con essa. È vero piuttosto che il primo stadio è quello di una completa unità, di una continua indifferenziazione, che si trova per lo più al di là della contrapposizione tra i lati personali e quelli oggettivi della vita. Così, ad esempio, la vita di rappresentazione nei suoi livelli più bassi non sa distinguere tra verità logica e oggettiva e forme soggettive che hanno soltanto un valore psicologico: per il bambino e per l'uomo primitivo la figurazione psicologica del momento, il fantasma, l'immagine prodotta soggettivamente, valgono immediatamente come realtà. Per essi la parola e la cosa, il simbolo e ciò che viene simboleggiato, il nome e la persona coincidono, come dimostrano infiniti dati dell'etnologia e della psicologia infantile. Il processo non consiste nel fatto che due diversi ordini, in sé separati, si uniscano erroneamente e si confondano: il dualismo non esiste ancora, né in astratto, né in concreto. I contenuti rappresentativi si presentano *a priori* come forme completamente unitarie, la cui unità non consiste nell'unità di parti contrapposte, ma nel fatto di non

essere toccate da alcuna contrapposizione. Così, i contenuti della vita del tipo di quelli precedentemente indicati, si sviluppano immediatamente in forma personale; il porre l'accento sull'Io da un lato, sulla cosa dall'altro, è il risultato di un lungo processo di differenziazione che non è mai perfettamente concluso e che parte dall'originaria e ingenua forma unitaria. Questo formarsi della personalità dallo stato di indifferenziazione dei contenuti della vita, che da un altro lato genera l'oggettività delle cose, è nello stesso tempo il processo da cui si genera la libertà. Ciò che chiamiamo libertà ha una relazione strettissima con il principio della personalità, una relazione così stretta che la filosofia morale ha sostenuto spesso l'identità dei due concetti. Quella unità degli elementi psichici, il loro convergere in un punto, quella salda forma circoscritta, quell'immutabilità dell'essenza che noi chiamiamo appunto personalità, significa appunto indipendenza e chiusura verso tutto quello che è esterno, sviluppo esclusivamente secondo le leggi della propria essenza che chiamiamo libertà. In entrambi i concetti vi è, per così dire, l'accentuazione di un punto ultimo e profondissimo nella nostra natura, che si contrappone a tutto ciò che è oggettivo, esterno, sensibile, tanto all'esterno quanto all'interno della nostra natura. Entrambi i concetti sono solo due espressioni del fatto che è sorto un antagonista dell'essere naturale, continuo e materialmente determinato, il quale mostra la propria specificità non soltanto rivendicando una posizione particolare nei suoi confronti, ma anche aspirando ad una conciliazione con esso. Se l'idea di personalità come controparte e correlato dell'oggettività deve svilupparsi in misura uguale ad essa, risulta chiaro che una più rigorosa formazione del concetto di oggettività va di pari passo con una corrispondente formazione del concetto di libertà individuale. Vediamo così negli ultimi tre secoli un vero e proprio mutamento parallelo: da un lato la legalità della natura, l'ordinamento oggettivo delle cose, la necessità oggettiva del divenire si presenta in modo sempre più chiaro ed esatto, dall'altro, l'accentuazione dell'individualità indipendente, della libertà personale, dell'esse-re-per-sé nei confronti di tutte le forze esterne e naturali diventa sempre più forte e decisa. Anche la tendenza estetica dell'epoca moderna si afferma con lo stesso carattere dualistico: il naturalismo di Van Eyck e del Quattrocento è nello stesso tempo un'elaborazione di ciò che vi è di più individuale nei fenomeni, e il contemporaneo emergere della satira, della biografia e del dramma nelle loro prime forme adotta uno stile altrettanto naturalistico nella misura in cui esse esaltano l'individuo in quanto tale. Se la visione del mondo dei Greci, al culmine della loro civiltà, ha prodotto da un lato una immagine oggettiva del mondo vicina a quella della legalità naturale, dall'altro lato la loro concezione della vita ha fondato la completa libertà interiore e un'idea di personalità che trova in sé stessa il proprio fondamento. I

Greci, che svilupparono in modo incompleto la formazione teorica del concetto di libertà e di Io, manifestarono analoga carenza nel rigore delle teorie delle leggi di natura. Quali che siano le difficoltà che la metafisica può trovare nel rapporto fra la determinatezza oggettiva delle cose e la libertà soggettiva dell'individuo, come contenuti della cultura, la loro formazione procede parallelamente e l'approfondimento dell'una sembra richiedere l'approfondimento dell'altra per salvare l'equilibrio della vita interiore.

A questo punto, le considerazioni generali trovano sbocco nel nostro campo più specifico. Anche l'economia comincia con l'inseparabilità del lato personale e del lato oggettivo della prestazione. Nell'indifferenziazione si apre gradualmente una frattura che diviene contrapposizione: dalla produzione, dal prodotto, dalla vendita si sottrae sempre più l'elemento personale. Questo processo fa scaturire però la libertà individuale. Come abbiamo visto, essa si sviluppa nella misura in cui la natura diviene per noi più oggettiva, più concreta, più autonoma. Ugualmente si intensifica con l'oggettivazione e la spersonalizzazione del cosmo economico. Tanto nell'isolamento economico di una esistenza non sociale, quanto in un'immagine del mondo che ignora ancora la legalità e la rigorosa oggettività della natura, non può svilupparsi il sentimento positivo dell'indipendenza individuale. Solo in questa contrapposizione si realizza il sentimento di una forza e di un valore propri dell'essere-per-sé. Anzi, in rapporto alla natura, sembra essersi determinata, nell'isolamento dell'economia primitiva, nel periodo quindi dell'ignoranza delle leggi di natura quali oggi vengono intese, una mancanza di libertà indotta da una concezione magica e superstiziosa della natura stessa. Solo quando l'economia si sviluppa in tutta la sua estensione e complessità, ed esalta le sue interdipendenze interne, sorge quella dipendenza reciproca degli uomini che, eliminando l'elemento personale, fa poggiare con maggior forza l'individuo su sé stesso e porta ad una coscienza più positiva della libertà di quanto non fosse possibile in una situazione di completa mancanza di rapporti. Il denaro è il fattore in assoluto più adatto perché un rapporto di questo tipo possa affermarsi. Infatti crea rapporti fra gli uomini, ma lascia gli uomini al di fuori di essi, è l'equivalente esatto delle prestazioni oggettive; ma è un equivalente molto inadeguato per ciò che vi è di individuale e di personale in esse. L'angustia dei rapporti di dipendenza di carattere oggettivo, che esso provoca, è lo sfondo della coscienza delle differenze, dal quale si elevano nettamente la personalità e la libertà come elementi differenziati dai rapporti di dipendenza.

Il possesso come attività.

Come movimenti della vita, in particolare nella misura in cui si collegano agli oggetti esteriori, si è soliti intendere l'acquisizione delle cose, nel senso più ampio che comprende anche il lavoro, e il loro godimento. Il loro possesso invece non sembra un movimento, ma uno stato di quiete, uno stato, per così dire, sostanziale che ha con gli altri movimenti lo stesso rapporto che l'essere ha con il divenire. Al contrario, io credo che si debba classificare anche il possedere tra le azioni, se si vuole afferrare tutta la profondità e l'estensione del suo significato. Considerare il possesso come qualcosa che viene passivamente mantenuto, come un oggetto assolutamente docile che, nella misura in cui è appunto un possesso, non richiede più alcuna attività da parte nostra, è una consuetudine erronea. Questo fatto, misconosciuto nel regno dell'essere, ha trovato rifugio soltanto nel regno dell'etica, cioè dei pii desideri, e ne avvertiamo la presenza quando ci sentiamo esortare a conquistare ciò che vogliamo possedere, a ricordare che ogni possesso è contemporaneamente un dovere, a far fruttare infine il nostro talento. Tutt'al più, si ammette che con il possesso si possa intraprendere qualcosa, ma si ritiene che in sé e per sé esso sia qualcosa di fermo, sia il punto finale, o forse anche quello di partenza di un'azione, ma che non sia esso stesso azione. Ma se si guarda più da vicino questo concetto passivo di proprietà, esso si dimostra una finzione: ciò risulta in modo particolarmente evidente in alcuni aspetti del mondo primitivo. Nell'antico Perù settentrionale, come anche nell'antico Messico, la coltivazione dei campi, che venivano nuovamente divisi ogni anno, era comune: il raccolto però era possesso individuale. Non solo non era lecito vendere o regalare la propria parte: se qualcuno partiva volontariamente e non tornava in tempo per coltivare il suo campo, perdeva la sua quota. Analogamente, nelle antiche marche tedesche, il possesso di un pezzo di terra non significava ancora di per sé appartenenza alla comunità della marca. Per questo bisognava anche coltivare personalmente la terra posseduta, si doveva, secondo le disposizioni del diritto consuetudinario, godere dell'acqua e del pascolo e avere il proprio focolare. Un possesso che non sia attività è pura astrazione. Come punto indifferente tra un movimento che va verso di esso e un movimento che continua oltre di esso, il possesso si riduce a zero. Quel riposante concetto di proprietà non è altro che la trasposizione in uno stato di latenza del godimento attivo o della possibilità attiva di disporre dell'oggetto e della garanzia che si può sempre goderne o farne qualcosa. Il bambino vuole «avere» ogni oggetto che attira la sua attenzione, si deve «regalarglielo». Ma ciò significa soltanto che in quell'attimo vuole farne qualcosa, spesso solo guardarlo bene e toccarlo. Analogamente, anche il concetto di proprietà dei popoli primitivi non ha la

caratteristica della durata, anzi dell'eternità, che in linea di principio ha il nostro. Implica soltanto una relazione istantanea di piacere e di azione con la cosa che spesso un attimo dopo, con la più grande indifferenza, viene regalata o perduta. Così, il possesso nella sua forma originaria è instabile piuttosto che stabile. Ogni forma di possesso più elevata si sviluppa come intensificazione graduale della durata, della sicurezza, della stabilità del rapporto con la cosa, la pura momentaneità di essa si trasforma in una possibilità costante di ricorrere ad essa in ogni momento senza che il contenuto o la realizzazione di essa significhi altro o più di una serie di singole attuazioni o utilizzazioni. L'idea che il possesso sia qualcosa di qualitativamente nuovo e sostanziale rispetto ai singoli atti che mettono le cose a nostra disposizione, appartiene a quella categoria di errori tipici che è diventata così rilevante, ad esempio, nella storia del concetto di causalità. Dopo che Hume aveva attirato l'attenzione sul fatto che ogni collegamento oggettivamente necessario, che definiamo come rapporto di causa ed effetto, non è mai constatabile, che il reale esperibile è soltanto il susseguirsi temporale di due avvenimenti, sembrò, dopo Kant, che la saldezza della nostra immagine del mondo si dovesse salvare con la dimostrazione che la pura percezione sensibile di una sequenza temporale non è ancora affatto esperienza la quale, piuttosto, anche nel senso degli Empiristi, presuppone una reale oggettività e necessità dell'effetto causale. In altre parole, mentre per Hume la conoscenza risultava limitata ad impressioni puramente soggettive e singolari, con Kant veniva dimostrata la validità oggettiva del nostro sapere, che si eleva al di sopra del singolo caso e del singolo soggetto che compie la rappresentazione — proprio come la proprietà si colloca al di là del singolo atto di utilizzazione. Si tratta qui di un'applicazione della medesima categoria con la quale nel primo capitolo abbiamo cercato di stabilire l'essenza del valore oggettivo. Al di sopra dei singoli contenuti della nostra coscienza, al di sopra delle rappresentazioni, degli impulsi della volontà, dei sentimenti esiste un campo di oggetti, la consapevolezza dei quali consente di pensarli come dotati di validità permanente, oggettiva, posta al di là della singolarità e della casualità del modo in cui vengono rappresentati. La sostanza persistente delle cose e l'ordine regolare dei loro destini, il carattere costante degli uomini e le norme della moralità, le esigenze del diritto e il senso religioso della totalità del mondo, tutto ciò ha per così dire una esistenza e una validità ideali, che a parole si può definire soltanto come indipendenza dai singoli processi nei quali quella sostanza e quella legalità si presentano o nei quali vi è o meno corrispondenza rispetto a quelle esigenze e a quelle norme. Come distinguiamo il carattere costante di una persona dalle singole azioni nelle quali si manifesta o che lo contraddicono, così l'imperativo morale ha una dignità che non viene diminuita dal fatto che empiricamente gli si

obbedisca o meno; come un teorema della geometria è valido indipendentemente dall'esattezza delle figure che lo rappresentano, così le materie e le forze della totalità del mondo esistono nel loro insieme indipendentemente dal fatto che di volta in volta soltanto una parte venga isolata a fini di rappresentazione da parte degli uomini.

Certo, la teoria della conoscenza deve distinguere la legge eterna di natura dalla somma temporale delle sue attuazioni: ma io non capisco che funzione essa possa avere *all'interno della prassi del conoscere* all'infuori della determinazione di ogni sua singola attuazione. Certo, nello stesso senso l'oggetto va distinto dalle percezioni soggettive nelle quali si presenta; ma il suo significato consiste soltanto nel determinare univocamente ogni possibile percezione; certo, la norma morale sta al di là delle singole azioni nelle quali si manifesta in modo positivo o negativo, ma essa ha solo il senso di fissare il valore di ogni azione relativa e, se non ci fossero o non ci potessero essere singole azioni che la riguardano, la sua importanza reale sarebbe uguale a zero. In breve, ciò da cui si distingue in generale la categoria di quelle sostanze e valori, è ogni singolo caso in quanto tale e la somma relativa, per quanto grande, dei singoli casi; la loro somma assoluta ne è però il completo equivalente, esse sono, prescindendo dal loro senso metafisico, soltanto l'espressione abbreviata per indicare la totalità dei singoli avvenimenti, delle singole rappresentazioni e azioni. A questo proposito non ci si può far fuorviare dal fatto che certamente nessuna serie empirica di casi singoli, che in quanto tale è sempre incompleta e relativa, comprende o esaurisce tutti i contenuti di quelle categorie.

Questa è dunque la formula nella quale si esprime il concetto di proprietà. Certo, la proprietà si deve distinguere concettualmente e giuridicamente dai singoli diritti che si possono esercitare e dai singoli usi che si possono fare della cosa. Ciò che qualcuno intraprenderà con la sua proprietà non può essere determinato *a priori* in modo tale che si possa dire: questa somma di azione e di godimento coincide con la proprietà della cosa. Ma il complesso delle utilizzazioni possibili e di volta in volta reali coincide tuttavia con essa. Se è vero che gli *iura in re aliena* si possono distinguere dalla proprietà, è anche vero che dal punto di vista del contenuto fra le due cose esiste soltanto una differenza di grado: non vi è proprietà che possa consistere in qualcosa di diverso da Una somma di diritti sull'oggetto; perfino un possesso apparentemente unitario e chiuso come il principato romano, dal punto di vista della storia del diritto, consisteva nell'assunzione di una serie di cariche ottenute in modi diversi, proprio come il fatto che il signore possedesse il contadino a lui sottoposto come «sua proprietà» significava soltanto la somma di singoli diritti sulla sua persona che si erano gradualmente sviluppati. Ma la

proprietà non esprime e garantisce una somma relativa, bensì, in linea di principio, la somma assoluta dei diritti sulla cosa. Proprio per questo la proprietà come realtà, e forse anche come astrazione concettuale, ha il suo correlato necessario nell'azione del proprietario. La quiete del possesso consiste soltanto nell'effetto ideale dei processi che conducono ad esso e nell'anticipazione ideale del godimento o dell'utilizzazione futuri; se si escludono questi fenomeni che, erroneamente, si ritengono di solito soltanto collaterali, non resta nulla.

La dipendenza reciproca tra avere ed essere.

Ma i modi mutevoli di questo movimento soggettivo, che si chiama possesso, dipendono in qualche misura dalla particolarità dell'oggetto nei confronti del quale si compie; il denaro, tuttavia, è quell'oggetto di possesso in cui questa dipendenza risulta minima. L'acquisizione e la messa a frutto di oggetti, che non siano denaro, dipendono da forze determinate, da qualità e da sforzi specifici. Ne segue immediatamente che, inversamente, il possesso specifico deve esercitare qualche influsso anche sulla qualità e l'attività del proprietario. Chi possiede delle terre o una fabbrica, se non ne lascia la direzione ad altri e non si mette a vivere esclusivamente di rendita, come anche chi ha la proprietà di una pinacoteca o di una scuderia di cavalli da corsa, non è più un essere completamente libero. Ciò non significa soltanto che il suo tempo è occupato in una certa misura e in un certo modo, ma soprattutto che è richiesta e presupposta a tal fine una certa qualificazione. La proprietà di beni immobili specifici contiene, per così dire, una predestinazione a ritroso; il possesso di cose «diverse» è un «diverso» possedere, se ci si scosta dal significato puramente giuridico della proprietà. Il possesso di un oggetto dotato di particolari caratteristiche, che voglia significare qualcosa di più di quell'astratto concetto di proprietà, non può essere attribuito senz'altro e dall'esterno a una personalità qualsiasi: consiste piuttosto in un'interazione fra le forze o le qualità del soggetto e quelle dell'oggetto e questa interazione può sorgere soltanto quando si instaura un determinato rapporto tra i due termini, quando cioè anche il soggetto dispone di determinate qualità. È soltanto il risolto di questa riflessione il fatto che l'effetto della proprietà sul proprietario determini quest'ultimo. Come il possesso di determinati oggetti è tanto più autentico e attivo quanto più chiaramente e indiscutibilmente il soggetto è dotato per essi, così anche, viceversa: quanto più a fondo e strettamente la proprietà è veramente posseduta, cioè utilizzata e goduta, tanto più decisivi e determinanti sono gli effetti da essa esercitati sulla natura interna ed esterna del soggetto. Così si sviluppa una catena che va dall'essere all'avere e

dall'aver nuovamente all'essere. Il problema del marxismo di sapere se la coscienza degli uomini determini il loro essere o il loro essere determini la loro coscienza, trova qui, parzialmente, risposta: perché all'essere, inteso nel senso di Marx, appartiene l'aver proprio degli uomini. Ma questo legame peculiare, mediante il quale l'uomo è sospinto da una specifica disposizione verso un determinato possesso, e viene d'altra parte determinato nella sua essenza da questo stesso possesso, è più stretto o più lento a seconda dell'oggetto che ne costituisce il perno. Nel caso di oggetti di significato puramente estetico, di valori economici fortemente determinati dalla divisione del lavoro, di oggetti difficilmente accessibili e difficilmente utilizzabili, quel legame sarà molto stretto e si allenterà sempre di più lungo la scala della specificità decrescente degli oggetti, finché si scioglierà completamente nel caso del denaro.

Il possesso di denaro dissolve la dipendenza reciproca tra avere e essere.

L'indipendenza dell'essere dall'aver e dell'aver dall'essere, a cui il denaro dà luogo, si manifesta soprattutto nel modo della sua acquisizione. Infatti, grazie alla sua essenza astratta, tutte le possibili attitudini e tutte le possibili attività sfociano nel denaro. Come tutte le strade portano a Roma — in quanto Roma viene pensata come l'istanza posta al di là di ogni interesse locale e sullo sfondo di ogni singola azione — così tutte le vie economiche portano al denaro. E come, per questo motivo, Ireneo chiamava Roma il compendio del mondo, Spinoza chiama il denaro *omnium rerum compendium*. Si tratta, se non altro, del sottoprodotto costante di tutte le produzioni, per quanto diverse tra loro. Il denaro ha la particolarità di venir acquisito mediante l'abilità nel trattare «altre» cose. Il suolo produce una grande quantità di frutti mediante l'abilità dell'agricoltore, un gran numero di stivali è il prodotto della destrezza del calzolaio, ma molto denaro deriva dall'abilità in una *qualsiasi* attività particolare. Per venir guadagnato, perciò, esso non richiede quella particolare disposizione che in altri casi collega l'acquisizione degli oggetti all'essere del soggetto. Vi sono certamente persone che dimostrano un particolare talento per il lato finanziario di ogni transazione; ma poiché il risultato della transazione economica si esprime oggi per lo più in denaro, così, molto spesso, un'attitudine generale al commercio si manifesta come talento nell'acquisizione di denaro. E, al contrario, la spiegazione data precedentemente viene rafforzata proprio dal fatto che alcune personalità ci colpiscono per la loro incapacità di comprendere qualsiasi cosa abbia a che fare con il denaro. Il fatto che persone di questo tipo si distinguano in modo così caratteristico — in modo del tutto diverso da quelle che per esempio non hanno alcun talento per l'agricoltura o per compiti letterari o tecnici — prova

che l'acquisizione del denaro fa appello ad una cerchia di qualità molto più ampia di quella di ogni altro valore. Poiché il denaro si libera della propria origine, cioè dell'attività specifica con la quale viene «guadagnato», non solo in senso economico ma anche morale, si spiega come il godimento di un patrimonio, anche se acquisito onestamente, contenga in sé frequentemente elementi di vanità e induca nel proletario un sentimento di odio, che non viene ridestato da altre prerogative, come la nascita, le cariche, la superiorità, a meno che ad esse non si aggiungano altri elementi di peso ed amarezza.

D'altra parte al culmine dell'economia monetaria si può osservare un'eccezione dello stesso tipo. Nelle transazioni del grande finanziere o del grande speculatore l'esperto può forse individuare la «mano» di una personalità determinata, un suo proprio stile e un ritmo, che distingue in modo caratteristico le sue imprese da quelle degli altri. Ma qui vien fatto di considerare qualcosa che sarà individuato anche in altri fenomeni, cioè che il puro carattere quantitativo del denaro, quando raggiunge somme straordinariamente elevate, dà luogo ad una sfumatura di carattere qualitativo. L'indifferenza, la scorrevolezza e la banalità che caratterizzano il destino del denaro che circola normalmente non si presentano in egual misura in quelle rare e vistose concentrazioni di immense risorse finanziarie in una sola mano. In questo caso è essenziale il fatto che il denaro assume una natura del tutto particolare nelle transazioni puramente finanziarie, quando cioè non funge da mezzo di scambio in rapporto ad altri oggetti, ma da contenuto centrale, come oggetto della transazione che per il momento non rimanda oltre se stesso. Nel puro affare finanziario tra due parti il denaro non è fine a se stesso soltanto nel senso di mezzo che è stato sviluppato come fine. Il denaro risulta invece, *a priori*, il centro di interessi che non rinvia a nient'altro, che crea dunque norme del tutto proprie, sviluppa, per così dire, qualità del tutto «autoctone» e produce tecniche che dipendono soltanto da esso. Quando il denaro assume veramente una propria fisionomia e una propria qualificazione, una personalità può esprimersi nel modo di amministrarlo molto più direttamente di quando invece è un mezzo in sé stesso opaco per conseguire fini di tipo diverso. Questo avviene soprattutto perché in questo caso si realizza, come è stato già ricordato, una tecnica del tutto particolare ed effettivamente molto progredita; solo tale tecnica rende possibile lo stile individuale della personalità. Solo quando i fenomeni di una determinata categoria raggiungono un carattere di completezza e di conchiusa perfezione tale che si sviluppa una tecnica particolare per il loro dominio, la materia può diventare così duttile e plasmabile da far sì che il singolo operando su di essa possa esprimere il proprio stile personale.

Le particolarità di questi casi, nei quali si sviluppa un rapporto specifico tra

il denaro e la personalità, non possono essere interpretate come confutazioni di quella che si è detto essere la sua funzione: distinguere tra loro l'avere e l'essere. Questa funzione si presenta ancora, in particolare dal lato dell'utilizzazione, nel modo seguente. Avevamo visto che ciò che distingue la proprietà dal godimento temporaneo di un bene è la garanzia del fatto che il godimento può avvenire in qualsiasi momento e per qualsiasi fine. La proprietà di una cosa è uguale alla somma di tutte le sue possibili utilizzazioni e di tutti i godimenti che si possono trarre. La forma in cui questo fatto si presenta a noi in ogni singolo attimo è appunto la garanzia di tutti i godimenti futuri, la sicurezza che nessun altro potrà utilizzare l'oggetto e goderne senza il consenso del proprietario. Tale sicurezza in uno stadio antecedente al diritto, come anche naturalmente in quegli ambiti della vita civile che non sono soggetti ad una regolamentazione giuridica diretta, è data soltanto dalla forza del proprietario nel difendere la sua proprietà. Non appena questa forza viene a mancare, egli non può più escludere gli altri dal godimento della sua proprietà ed essa passerà ad un altro; al quale, in modo analogo, rimarrà finché la sua forza sarà sufficiente a garantirgli l'esclusività delle utilizzazioni dell'oggetto. In condizioni di garanzia legale egli non ha più bisogno di questa forza personale in quanto la collettività dei proprietari gli assicura il possesso durevole della sua proprietà e l'esclusione da essa di tutti gli altri. La proprietà, in questo caso si potrebbe dire così, è la potenzialità socialmente garantita del godimento completo di un oggetto. Questo concetto di proprietà viene in un certo modo esaltato non appena si realizza nel denaro. Infatti a chi possiede denaro, la costituzione della sfera pubblica non assicura soltanto quel possesso, ma anche, per suo mezzo, quello di molte altre cose. Se la proprietà di una cosa significa soltanto la possibilità di utilizzarla in virtù della natura stessa della cosa, la proprietà in denaro significa la possibilità di godere di infinite cose. In rapporto a tutto il resto l'ordine pubblico può garantire al proprietario soltanto ciò che è intrinseco al particolare tipo di oggetto. Al proprietario terriero garantisce che nessuno al di fuori di lui può raccogliere frutti dal suo campo, che egli soltanto può farlo coltivare o tenerlo a maggese, al proprietario di boschi il diritto di tagliare gli alberi e di cacciare la selvaggina. Ma se si tratta di denaro, il proprietario può acquistare grano, legna, selvaggina, ecc. Il denaro permette così il massimo potenziamento del concetto generale di proprietà: un potenziamento tale che già nella costituzione giuridica viene dissolto il carattere specifico di ogni altro possesso materiale e l'individuo che possiede denaro viene posto davanti ad un'infinità di oggetti, il cui godimento gli è parimenti garantito dall'ordine pubblico: il denaro dunque non pone confini alla propria utilizzazione e al proprio sfruttamento, come avviene invece nel caso di oggetti specificamente determinati. Per il possesso di denaro non vale

in modo assoluto ciò che è stato detto degli Stati: che essi possono venir mantenuti soltanto con gli stessi mezzi con cui sono stati fondati. Questo vale invece per moltissime altre proprietà, soprattutto per quelle spirituali, ma anche per il possesso di numerose cose diverse ottenuto con il denaro, possesso che può essere mantenuto esclusivamente se rimane vivo il medesimo interesse che ha portato alla loro acquisizione. La completa indipendenza del denaro dalla sua genesi, il suo carattere eminentemente storico, si rispecchia nell'assoluta indeterminatezza del suo impiego. Per questo ci sembra del tutto infondata e stravagante l'idea che il denaro abbia un significato personale, come quello che gli veniva attribuito dal divieto ecclesiastico dell'usura: ancora nel xvi secolo un commerciante riteneva che fosse peccato praticare l'usura con il proprio denaro, ma non con quello prestatogli da un altro. Questa differenza sembra essere possibile solo quando esiste un rapporto etico interno tra il denaro e la personalità. Ma l'impossibilità di continuare a sentirlo è la prova della mancanza di questo rapporto. Dove tale rapporto esiste, non si collega al denaro, ma soltanto alle differenti quantità di denaro. Certo, anche l'influsso che altre forme di proprietà esercitano sul proprietario e il suo influsso su di esse è diverso a seconda della loro quantità: in questo senso ad esempio, nel caso della proprietà fondiaria, la differenza fra la piccola proprietà contadina e il latifondo. Rimane tuttavia in questo caso una certa uguaglianza di quegli interessi e di quelle disposizioni attraverso le quali la qualità del possesso si rivela come il legame fra l'avere e l'essere del proprietario. Dove invece c'è un legame determinante fra l'uomo e il possesso in denaro, è proprio la pura *quantità* del denaro che compare come causa specifica o come conseguenza; mentre nel caso di altre forme di proprietà proprio la pura qualità è solita essere collegata con certe cause o conseguenze personali. Così, ad esempio, il possesso di un enorme patrimonio in denaro dà alla vita una direzione decisiva alla quale, a dire il vero, il ricco può difficilmente sottrarsi. Sono rarissimi e assai delicati i fenomeni che mostrano invece la personalità in rapporto immediato con il denaro. Di solito si dice, ad esempio, che in ogni uomo si nasconde un avaro e un prodigo. Ciò significa che ogni individuo si allontana, in un senso o nell'altro, dal modo medio con cui un certo ambito del mondo civile adopera le proprie entrate. È però quasi inevitabile che ad ogni individuo, in base al suo senso soggettivo dei valori, sembri che gli altri spendano troppo o troppo poco per determinate cose. Il motivo evidente, la diversità nell'apprezzamento delle cose concrete che si pagano con il denaro, non è però l'unico. Accanto ad esso bisogna esaminare anche il modo individuale in cui il singolo si pone di fronte al denaro come tale, considerare chi spende facilmente, in una volta sola, una somma piuttosto rilevante di denaro e chi preferisce fare un gran numero di spese diverse e più piccole.

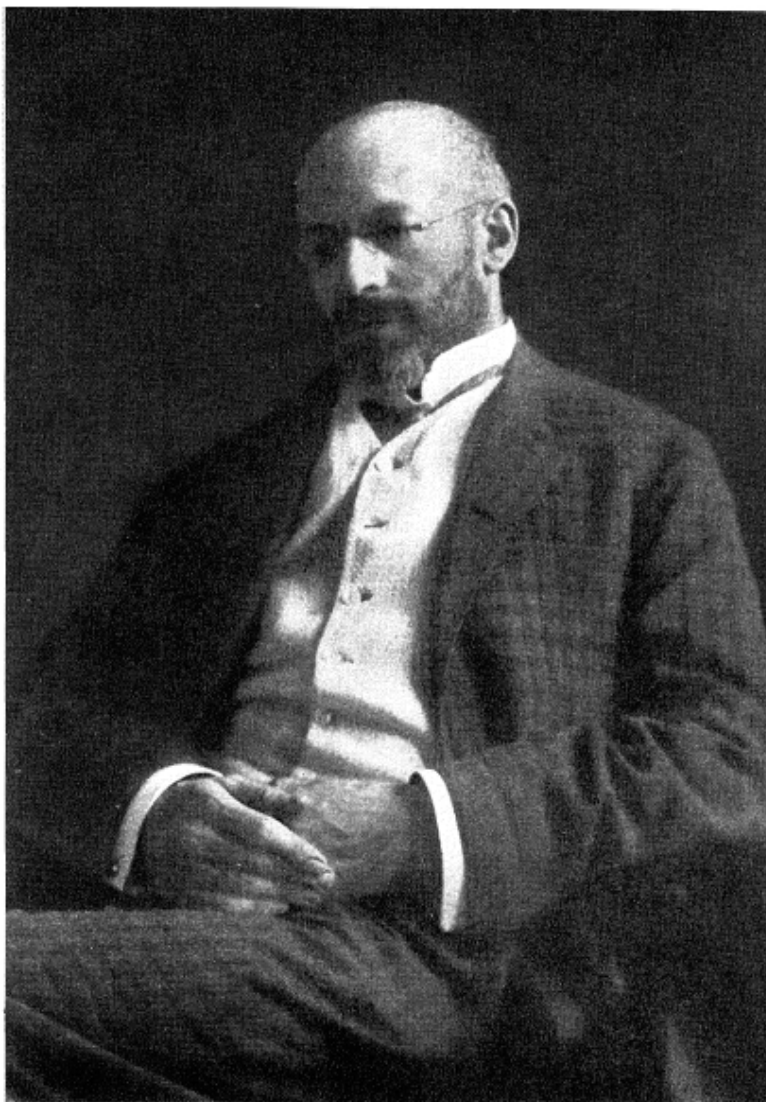
Bisogna vedere se un maggior guadagno spinge alla prodigalità o invece ad una maggiore parsimonia; se spendendo si finisce per andare in discesa, e ogni spesa rende psicologicamente più facile la spesa seguente, o se ognuna di esse lascia dietro di sé, per così dire, un ostacolo interno così che persino una spesa giustificata viene fatta soltanto a prezzo di esitazioni. Tutte queste differenze sono individuali e raggiungono il profondo della personalità, ma compaiono con tanta pregnanza soltanto all'interno dell'economia monetaria, anzi compaiono solo in essa. Tuttavia, anche qui la materia del loro manifestarsi è la pura quantità. Tutte queste differenze nel modo di amministrare il denaro, così caratteristiche per l'individuo, si riducono a differenze di quantità, in contrasto con le differenze che si possono riscontrare tra personalità diverse in rapporto al loro modo di comportarsi verso gli uomini e le cose. In generale, resta quindi stabilito che ogni proprietà pone all'individuo esigenze molto più specifiche ed esercita un influsso molto più netto su di lui, apparendo così come una determinazione o un vincolo. Solo la proprietà in denaro dà, perlomeno all'interno di un limite molto ampio e solo raramente raggiunto, la completa libertà.

Per questa ragione, soltanto l'economia monetaria rende possibile la formazione di quelle classi professionali la cui produttività, dal punto di vista del contenuto, è del tutto al di là di ogni processo economico. Si tratta di professioni che si basano su attività specificamente spirituali, come quelle dei professori e dei letterati, degli artisti e dei medici, degli studiosi e dei funzionari governativi. In un'economia naturale queste attività hanno uno sviluppo minimo e si basano soltanto sulla grande proprietà fondiaria: anche per questo nel Medioevo la Chiesa e, per alcuni aspetti, la cavalleria costituiscono il sostegno della vita spirituale. La categoria di uomini che abbiamo indicato ottiene il proprio rango dal rigore col quale si pone l'interrogativo dal quale dipende l'intero valore della loro personalità: se essi cercano se stessi o la cosa. Quando l'attività acquisitiva non è sorretta, in linea di principio, da nessun altro motivo che non sia il guadagno stesso, questo criterio viene meno del tutto ed è tutt'al più sostituito dall'alternativa fra un egoismo senza scrupoli e uno stato d'animo di dignità, che tuttavia ha un effetto essenzialmente inibitore. L'elemento specifico consiste nel fatto che il denaro, benché, o piuttosto perché è il valore economico più sublimato, può liberarsi completamente dal lato economico delle cose, ma solo al prezzo di far sì che emerga quell'interrogativo inesorabile rispetto a quelle attività che non hanno il proprio senso nel loro risultato economico. Ma come la differenziazione degli elementi della vita, propria dei gradi più elevati dello sviluppo, provoca ovunque il fatto che essi, in quanto divenuti autonomi, creano a loro volta nuove sintesi, allo stesso modo si manifesta in questo caso

ciò che verrà ulteriormente trattato in seguito, il fatto cioè che l'estraneità, tipica del denaro, tra il possesso e il nucleo della personalità, crea tuttavia un loro nuovo significato reciproco.

Infatti, l'operato dell'artista, del funzionario, del predicatore, dell'insegnante, del ricercatore, si misura, in base al suo contenuto oggettivo, con un ideale oggettivo e, a seconda dell'altezza raggiunta in rapporto a quest'ultimo, produce la soddisfazione soggettiva di colui che opera. Accanto a questa, però, si presenta sempre anche il risultato economico di quelle attività, che, come è noto, non è sempre una funzione costante di quello oggettivo o ideale. Non solo quel risultato può, nelle nature più basse, giungere a tal punto in primo piano da degradare l'altro a puro mezzo, ma anche per uomini dotati di più fine sensibilità e che vivono per il loro compito può esserci nella buona riuscita economica di una prestazione un conforto, una compensazione, una salvezza rispetto all'insufficienza che avvertono dal punto di vista del risultato fondamentale. O, perlomeno, può esserci qualcosa di simile ad un riposo e ad un momentaneo trasferirsi dell'interesse, che finisce per apportare al compito fondamentale nuove energie. Molto più difficile e irta di ostacoli è la sorte di chi non guadagna denaro con la propria opera, e può quindi commisurarla esclusivamente al proprio compito e alle sue esigenze interne. Gli viene a mancare quella benefica distrazione e quel conforto che viene dal pensiero di aver fatto il proprio dovere almeno in senso economico e di dover ricevere un riconoscimento per questo, egli si sente nella condizione di chi si vede posto di fronte all'alternativa tra tutto e niente, e deve quindi giudicare se stesso secondo una legislazione che non riconosce circostanze attenuanti. Così si compensa negativamente la condizione favorevole di coloro che vengono invidiati perché «non hanno bisogno di guardare al denaro» e possono vivere soltanto per il loro compito. Costoro devono pagare questo privilegio con il fatto che un unico risultato decide del valore della loro azione: quando questo viene a mancare, non hanno nemmeno la pur minima consolazione che si basa sull'esistenza di un risultato secondario tangibile. Riguardo a quest'ultimo, bisogna ricordare che il fatto di presentarsi nella forma di denaro guadagnato, facilita straordinariamente l'assunzione di tale significato. Con ciò si mostra infatti nel modo più inequivocabile che la prestazione, per quanto inadeguata rispetto al proprio valore ultimo o al valore ultimo oggettivo, può comunque avere qualche valore per gli altri uomini. Inoltre, la struttura del denaro lo rende particolarmente adatto ad agire come compensazione relativamente soddisfacente per il mancato conseguimento di un risultato ideale primario, perché con la sua tangibilità e il suo essere determinato in modo freddamente quantitativo concede un certo grado di stabilità e un certo sollievo psichico nei confronti delle oscillazioni e dello scorrere dei valori qualitativi della vita, in

particolare quando questi si trovano nella condizione di venir conquistati per la prima volta. Infine, data la completa estraneità interna del denaro nei confronti dei valori ideali, si evita una confusione nella percezione dei valori, che potrebbe rivelarsi particolarmente inquietante per le nature più delicate: entrambi i risultati continuano ad esistere assolutamente separati, e, anche se uno di essi può ottenere un certo significato interno solo negando quello dell'altro, evita tuttavia di confondersi con esso. Così, il denaro, dopo aver creato le professioni puramente spirituali mediante la separazione dell'avere e dell'essere, non soltanto riesce, con nuove sintesi di ciò che ha differenziato, a portare la produzione di valori puramente spirituali ad un livello assoluto, ma anche a portarla ai livelli relativi nei quali non si è ancora giunti all'assolutezza di quella separazione.



Georg Simmel nel 1918.

L'assenza di libertà come intreccio delle serie psichiche.

Proprio mediante questa separazione fondamentale, l'economia monetaria contribuisce ad attuare un concetto di libertà che vale la pena di considerare con attenzione. La non libertà dell'uomo è caratterizzata in primo luogo, sia pure in modo superficiale, dalla sua dipendenza da forze esterne. Questa

dipendenza dall'esterno trova riscontro in quegli stati d'animo che intrecciano così strettamente un interesse o un moto dell'anima con altre azioni e interessi, da impedire il loro movimento autonomo e il loro sviluppo. La non libertà nei confronti dell'esterno continua spesso nell'intimo dell'uomo: accentua in modo soffocante un'area, o alcune energie, della psiche al punto che esse si inseriscono nello sviluppo di altre e ne disturbano la libertà e l'autonomia. Naturalmente questa costellazione può presentarsi anche per cause diverse da quelle della presenza di un vincolo esterno. Anche la filosofia morale definisce di solito la libertà etica come l'indipendenza della ragione dagli impulsi egoistici dei sensi. Essa si limita a definire un caso unilaterale dell'ideale generale della libertà, che consiste nello sviluppo separato, nel dispiegarsi autonomo di una energia spirituale indipendente da tutte le altre. Analogamente, anche la sensualità è «libera» se non è più collegata alle norme della ragione, e quindi non è più vincolata da essa; il pensiero è libero se segue soltanto i propri motivi interiori e si è liberato dalle connessioni con i sentimenti e le volizioni che intendono portarlo su di una strada che non gli è propria. In questo senso si può allora definire la libertà come una divisione interiore del lavoro, come una liberazione reciproca e una reciproca differenziazione degli impulsi, degli interessi, delle capacità. È libero nella sua totalità l'uomo nel quale ogni singola energia si sviluppa e si dispiega esclusivamente in base ai propri fini e alle proprie norme. In questo concetto è compresa la libertà nel senso corrente di indipendenza da forze esterne. Infatti, la non libertà che è conseguenza di queste forze non significa altro, a ben vedere, che la forza interiore impiegata per esse, la provincia dell'anima, impegnata per un fine che le viene imposto, sospinge altre energie ed interessi in una direzione che essi di per sé non prenderebbero. Non sentiremmo come non libertà un lavoro a noi imposto se non ci impedisse un'azione o un godimento di altro tipo; non sentiremmo mai come mancanza di libertà una privazione imposta se non deviasse o opprimesse altre energie interiori che ci appartengono o che vengono desiderate. L'antica massima, secondo la quale libertà significa vivere secondo la propria natura, è soltanto l'espressione sintetica ed astratta di ciò che qui viene inteso nella sua concreta particolarità. Poiché l'uomo consiste di un gran numero di qualità, forze ed impulsi, la libertà significa l'autonomia e il dispiegarsi di ciascuno di essi secondo una propria legge di vita.

Questa liberazione delle singole serie psichiche dal loro influsso reciproco non può mai diventare assoluta. Essa trova piuttosto un limite nelle reali e inevitabili connessioni psichiche mediante le quali l'uomo appare infine in tutta la varietà del suo essere e del suo agire come un'unità relativa. La completa differenziazione o la completa libertà di una serie interiore è un

concetto irrealizzabile. La formula di ciò che si può raggiungere da questo punto di vista è che gli intrecci e i legami riguardano sempre meno i singoli punti delle serie. Quando una serie è collegata necessariamente con un altro territorio psichico, raggiungerà uno sviluppo indipendente se è collegata con questo territorio solo in generale e non specificamente per ogni singolo elemento. Mentre, ad esempio, l'intelligenza è in stretto collegamento con la volontà, in modo tale da raggiungere il massimo livello e le prestazioni più elevate soltanto quando la volontà manifesta la più energica vitalità, il pensiero viene deviato dalle proprie norme, dall'indipendenza della propria interna consequenzialità, se la volontà che gli dà impulso possiede una caratterizzazione particolare, un contenuto specifico. L'intelligenza ha assoluto bisogno di fondersi con la generale energia della vita. Ma quanto più si fonde con particolari produzioni di quest'ultima, produzioni di carattere religioso, politico, sensibile, tanto più corre il pericolo di non poter più seguire indipendentemente la propria direzione essenziale. Così, la produzione artistica, negli stadi di maggior affinamento e di più intensa spiritualizzazione, è legata ad un livello molto elevato di sviluppo intellettuale. Tuttavia potrà giovarsene, anzi tollerarlo, solo se non si sarà eccessivamente specializzata e svilupperà il suo ambito e la sua profondità soltanto in campi più generali. Altrimenti l'autonomia e la motivazione puramente artistica andrà incontro a deviazioni e a strozzature. Così, il sentimento dell'amore potrà certamente avere come causa, o come effetto, o come fenomeno concomitante, la conoscenza più esatta della persona amata. Tuttavia, l'accrescersi del sentimento fino a raggiungere il più alto livello, e il permanere in esso, viene facilmente ostacolato dal fatto che la consapevolezza, divenendo unilateralmente più acuta, si dirige verso una singola particolarità dell'altro. Soltanto se la coscienza forma l'immagine generale dell'altro, quasi mediando tutti gli elementi particolari e unilaterali che di lui si conoscono, abbiamo il fondamento su cui il sentimento amoroso può sviluppare la propria potenza e la propria profondità senza essere assolutamente turbato e, per così dire, ascoltando soltanto sé stesso. L'inevitabile fusione delle energie psichiche non sembra dunque impedire il libero sviluppo delle singole energie, in modo che queste seguano soltanto le proprie norme, solo quando questo sviluppo non è collegato con un lato particolare o con uno stadio speciale della formazione delle altre, ma si connette unicamente al loro carattere più generale. Solo così si può stabilire tra esse quella distanza che rende possibile per ciascuna uno sviluppo differenziato.

Applicazione di questo concetto al vincolo derivante dall'interesse economico.

Di questo tipo è anche il caso di cui stiamo per occuparci. Le serie puramente spirituali dei processi psichici non devono essere completamente separate da quelle che sostengono gli interessi economici. Lo impedisce il carattere fondamentale di questi ultimi, non soltanto in casi singoli ed eccezionali, ma anche nelle connessioni generali della vita individuale e sociale. Se questo limita l'assoluta tranquillità e libertà del lavoro puramente spirituale, ciò avverrà in misura tanto minore quanto meno il legame riguarda un oggetto economico specificamente determinato. Se si riesce a porre, da questo punto di vista, la sfera degli interessi economici soltanto su un piano del tutto generale, la sfera spirituale acquista una distanza da essa che non potrebbe mantenere se si indirizzasse verso un oggetto specifico che in quanto tale richiede una specifica attenzione. Il tipo di possesso più adatto in questo senso è stato, come si è visto, per lungo tempo, la proprietà fondiaria. Da un lato il tipo di conduzione della terra e la possibilità immediata di utilizzarne i prodotti, dall'altro la possibilità di venderli regolarmente, permette all'energia intellettuale una relativa differenziazione e tranquillità. Ma solo l'economia monetaria seppe potenziare questo fenomeno al punto che il lavoro potesse assumere un carattere puramente spirituale. Il denaro è a tal punto un valore esclusivamente economico, è tanto lontano da ogni singola entità economica che, all'interno delle connessioni psicologiche, consente la massima libertà all'attività puramente spirituale. La possibilità di deviare da essa diviene minima, la differenziazione tra le serie interne, che si possono definire anche qui come quelle dell'essere e dell'avere, raggiunge il livello massimo, così che diviene possibile quella completa concentrazione della coscienza sugli interessi non materiali, quell'autonomia dell'intellettualità conforme alla divisione del lavoro, che si esprime nella formazione delle classi della produzione puramente spirituale precedentemente menzionata. La fioritura spirituale di Firenze, superiore alla pur ricca messe di talenti di Genova e Venezia, è stata attribuita in parte alla circostanza che entrambe queste città, durante il Medioevo, erano divenute ricche con il traffico delle merci, mentre i Fiorentini fin dal xm secolo si erano arricchiti come banchieri. La natura di questa attività richiederebbe un lavoro meno minuto che avrebbe lasciato così ai Fiorentini una maggior libertà per la formazione di interessi più elevati! — Consideriamo un altro fenomeno, che ad un primo sguardo sembra contraddire questo carattere liberatorio del denaro, in quanto si ripercuote direttamente sulla persona, ma che ha, in ultima analisi, lo stesso senso: lo sviluppo dell'imposta diretta. Nel primo decennio del xix secolo le tasse erano collegate ovunque *all'oggetto*: la proprietà fondiaria ed edilizia, la professione, ogni tipo di possesso comportavano un'imposta, senza che si tenesse conto della situazione personale del proprietario o del professionista, se era indebitato, se ricavava un

guadagno normale dalla sua attività oppure no. Con l'individualità in quanto tale questa forma di imposta non ha un rapporto molto più adeguato del testatico, che è certamente la più impersonale di tutte le forme di imposta conosciute. Infatti, la stessa imposta sui beni reali riguarda il proprietario dell'oggetto in questione, il quale mediante questa proprietà viene in qualche modo determinato individualmente e distinto dagli altri che non hanno una proprietà dello stesso tipo. Così, già nel Medioevo in Germania, i censuari non liberi si erano distinti da quelli che avevano maggiori diritti: mentre i primi pagavano un'imposta *prò capite*, la stessa per ogni membro della corte o del distretto, per i secondi le imposte venivano stabilite individualmente e differenziate in base alla situazione oggettiva. All'imposta sugli oggetti, che costituisce, non in ordine temporale, ma, per così dire, da un punto di vista sistematico, il secondo stadio verso il personalismo, seguì storicamente l'imposta sulle classi. Il suo fondamento, tuttavia, non era costituito ancora dal reddito individuale effettivo del cittadino: venivano formate grandi classi in base alle differenze sociali ed economiche più marcate e all'interno di esse, entro limiti ampi, ma tuttavia sempre in base alla sua situazione sociale ed economica complessiva, veniva collocato il singolo. Soltanto l'attuale imposta di Stato tiene conto dell'esatto reddito personale, così che tutti i singoli obiettivi vengono ridotti a puro elemento e a materiale che di per sé non è affatto decisivo. A ben vedere, questo adeguamento sempre più preciso dell'imposta alla situazione personale in seguito alla crescente affermazione dell'economia monetaria, determina un aumento della libertà della persona. Infatti appartiene a quella forma di differenziazione delle sfere della vita, mediante la quale ogni singola sfera, rimanendo rigorosamente nel proprio territorio, permette che ogni altra sia autonoma al più alto grado possibile. Proprio il principio più oggettivo, il testatico, trascura la differenza delle situazioni personali. E anche ogni altra imposta, che non sia una funzione precisa del reddito personale, dal quale deve invece venir determinata, si estende al di là del proprio ambito e penetra in un campo al quale, secondo un'accezione rigorosa, non appartiene. Si ripete qui, come del resto avviene molto spesso, tra gli elementi dell'economia, lo stesso processo che abbiamo visto svolgersi tra gli elementi della vita economica e gli altri elementi della vita. Si tratta di un nesso assai efficace, se nel xvm secolo, al primo albeggiare dell'idea liberale, si esigeva che le tasse non colpissero il minimo vitale e si stabiliva questo minimo in misura diversa per le diverse classi sociali: anche qui, dunque, appare la tendenza a far sì che le imposte si adeguino anzitutto in senso negativo alle situazioni particolari senza toccare l'esistenza puramente personale. Se recentemente le imposte sul patrimonio modificano nuovamente questo sviluppo, in quanto si applicano al denaro e ai valori materiali, senza

tener conto del reddito che possano fornire, questo avviene in base a considerazioni di carattere sociale, molto lontane dall'interesse alla libertà individuale in quanto tale. Così, tanto le istanze positive quanto quelle negative, dimostrano che, con la crescente importanza del denaro, anche l'ombra della proprietà, l'imposta, occupa un luogo sempre più differenziato nella sfera che le spetta e proprio con il flessibile adeguarsi ad essa lascia alle altre, alla totalità dell'essere economico, o della rimanente parte dell'essere, la maggiore libertà possibile.

Il fatto che mediante le tasse il rapporto dello Stato con i cittadini venga determinato in modo essenzialmente economico-monetario appartiene ad una correlazione che è importante in funzione di quanto stiamo riepilogando e che è rappresentabile nel modo seguente. Se i ceti si distinguono essenzialmente in base al reddito monetario, una politica che consideri i ceti come entità unitarie risulta molto limitata in quanto gli interessi concreti più diversi sono collegati allo stesso reddito monetario e ogni misura presa nell'interesse di un ceto finisce per danneggiare inevitabilmente, all'interno del ceto stesso, molti, altri interessi. Così, ad esempio, non può esserci una politica unitaria per il ceto medio, se per ceto medio si intendono le persone con un reddito che oscilla approssimativamente tra i milleduecento e i tremila marchi. Infatti, i commercianti, gli operai, i contadini, gli artigiani, gli impiegati, i pensionati, i funzionari compresi in quest'arco di reddito non hanno gli stessi interessi in quasi nessun aspetto della legislazione. I problemi di politica doganale, di tutela dei lavoratori, di diritto di coalizione, di incentivazione del grande o del piccolo commercio, di ordinamento produttivo, fino a quelli dei sussidi comunali per i bisognosi e della santificazione della domenica trovano, all'interno di questo complesso di persone, le risposte più contraddittorie. Le cose vanno nello stesso modo se consideriamo la grande industria e la grande proprietà fondiaria, i cui esponenti in base al reddito appartengono allo stesso ceto, ma in base alle loro esigenze politiche spesso si schierano in campi completamente diversi. Così, la fusione nei singoli ceti secondo il criterio formale del reddito monetario perde importanza dal punto di vista pratico e politico. Perciò l'attenzione dello Stato si rivolge maggiormente a misure che si adattino alla collettività e alla molteplicità degli interessi. Questo sviluppo può essere deviato e nascosto da infinite forze contrarie — in linea di principio l'eliminazione della classificazione secondo la professione e la nascita, e la sua sostituzione con la classificazione secondo l'ammontare del reddito, ha come conseguenza che le qualità degli interessi non esprimibili quantitativamente distruggono il significato esterno dei ceti nel loro complesso e indirizzano così la politica verso un livello oggettivo, al di là di quelle classificazioni. Ciò appartiene ad una correlazione tipica tra la più completa oggettività e la più

completa considerazione dell'elemento soggettivo che si era manifestata nell'evoluzione della politica fiscale che è stata descritta.

Mostrerò ora come il denaro offra la possibilità tecnica perché questa correlazione si stabilisca anche in altre situazioni sociali fondamentali. Ho messo spesso in rilievo la teoria medievale che cercava di assegnare ad ogni merce un prezzo giusto, cioè oggettivamente misurato, consistente nell'uguaglianza aritmetica del valore monetario e del valore oggettivo e imposto per legge contro i rialzi e i ribassi. Il risultato doveva essere soggettivo nel senso negativo della parola, doveva dar luogo cioè a valutazioni arbitrarie, inadeguate, che consolidavano la costellazione momentanea trasformandola in vincolo per il movimento futuro. Invece che con questa equivalenza così immediata, ci si avvicinò ad un adeguamento dei prezzi giusto dal punto di vista del contenuto quando si riconobbero come cause determinanti dei prezzi stessi la situazione complessiva dell'economia, le forze molteplici della domanda e dell'offerta, la produttività fluttuante degli uomini e delle cose. Benché così i prezzi non venissero fissati in modo vincolante per gli individui e si dovesse lasciare ai singoli la valutazione della situazione sempre mutevole, la formazione dei prezzi risultava così determinata attraverso momenti dotati di concreta efficacia molto maggiore e i prezzi risultarono così oggettivamente più conformi alla realtà e più giusti. Questo sviluppo può essere pensato ora in modo ancor più compiuto. Un progressivo ideale di giustizia potrebbe condurre alla formazione dei prezzi, se a determinare il loro livello non fossero soltanto le complicazioni e i mutamenti dei momenti superindividuali, ma anche la situazione patrimoniale dei consumatori. Tuttavia, le situazioni degli individui sono anche fatti oggettivi assai rilevanti per ogni singolo acquisto, anche se ora non trovano espressione nella formazione dei prezzi. Il fatto, tuttavia, che occasionalmente si possa osservare questo fenomeno, fa sì che l'idea sia meno paradossale di quanto appare a prima vista. Tra i fenomeni che in precedenza ho compreso nella definizione del *superadditum* della ricchezza, ne abbiamo incontrato uno veramente macroscopico quando abbiamo visto che il povero paga la stessa merce più cara del ricco. Eppure spesso osserviamo anche il fenomeno contrario: spesso il povero sa soddisfare i propri bisogni in modo più economico e tuttavia non peggiore del ricco. La regolazione dei prezzi sulla base della situazione del consumatore si presenta, con una certa accentuazione, nell'onorario dei medici; entro determinati limiti è legittimo che il paziente paghi il medico «secondo le sue possibilità». Ciò è certamente giustificato dal fatto che il malato si trova in uno stato di necessità; egli deve poter disporre del medico e questi deve pertanto prepararsi fin da principio ad accettare diversi compensi per prestazioni uguali. In questo stato di necessità si trova anche il cittadino nei confronti dello Stato, dei cui servizi, anche se

volesse, non può fare a meno. Pertanto è giusto che lo Stato pretenda dal povero un compenso minore per i suoi servizi, minori imposte, e ciò certamente non solo perché procura al ricco un vantaggio maggiore che non al povero. L'inadeguatezza del principio della oggettività esteriore nella corrispondenza tra servizi e controprestazioni è stata riconosciuta da lungo tempo e al suo posto è subentrato il principio della capacità contributiva. La nuova equivalenza non è meno oggettiva della precedente, solo che essa ha assunto in sé, come elementi propri, i rapporti personali; anzi essa mostra un'oggettività molto più adeguata, perché l'eliminazione della situazione economica generale dell'individuo dalla formazione dei prezzi — in particolare quando si tratta di beni indispensabili — conferisce a questa formazione un aspetto arbitrario incapace di cogliere esattamente l'effettività della situazione. In questo senso va visto anche l'onorario dell'avvocato commisurato in base all'importanza dell'oggetto della causa. Chi fa una causa per una questione di venti marchi, può pretendere da parte dell'avvocato per pochi marchi la stessa premura di chi è in condizione di fare cause per somme mille volte maggiori. Così, anche l'avvocato viene pagato in base alle «possibilità», benché queste abbiano un carattere più oggettivo di quanto accade nei confronti del medico. Questo principio vale anche in altri casi: ad esempio in quello, che verrà trattato in seguito, in cui la legge non fissa le pene pecuniarie in base a livelli assoluti, ma in base al reddito. Un altro esempio è costituito dal fatto che il livello dell'oggetto di una causa a partire dal quale è possibile appellarsi alle istanze più alte della amministrazione della giustizia non è più, come è stato finora, una somma assoluta, ma una determinata parte del reddito annuale di chi sporge querela. Anzi, recentemente, il sistema dei prezzi disuguali in rapporto al potere d'acquisto dei consumatori è stato visto come la panacea della politica sociale che procurerebbe i vantaggi del socialismo senza i suoi svantaggi. Qui non ci interessa se questa proposta sia giusta o meno, ma soltanto il dato di fatto che essa segna una singolare conclusione nello sviluppo dei traffici economici. Abbiamo visto iniziare tale sviluppo con cambiamenti di proprietà di carattere puramente soggettivo-personale: con il dono e la rapina. Lo scambio, che mette reciprocamente in relazione gli oggetti invece degli uomini, crea lo stadio dell'oggettività. Questa è dapprima una oggettività formale e rigida in quanto si realizza mediante scambi di quantità fisse e di carattere naturale o mediante tassi di prezzo stabiliti per legge. In quanto tale, nonostante la forma oggettiva, rimane nel contenuto del tutto soggettiva e casuale. I più liberi traffici commerciali dell'età moderna hanno ampliato questa oggettività assumendo nella determinazione dei prezzi tutti i momenti come variabili e derivanti dalla casualità della situazione: l'oggettività dei traffici divenne così più elastica e in questo modo più ampia. La proposta

menzionata, infine, cerca di oggettivare anche i momenti più individuali: la situazione economica del singolo compratore deve consentire di modificare il prezzo dell'oggetto richiesto. Ciò costituirebbe una contrapposizione o perlomeno un'integrazione della teoria dei costi: essa sostiene che il prezzo dipende dalle condizioni della produzione; in base a quest'integrazione, invece, il prezzo viene a dipendere dalle condizioni dei consumatori o perlomeno deve venir variato in base a queste. Se gli interessi dei produttori in una situazione di quest'ultimo tipo venissero tutelati — fatto che non si può logicamente escludere, anche se è utopico — il prezzo esprimerebbe veramente in modo adeguato, in ogni singolo acquisto, tutte le situazioni individuali su cui si fonda. Ogni elemento soggettivo diventerebbe un momento oggettivo e legale della formazione dei prezzi. Questo sviluppo potrebbe procedere parallelamente a quello di una visione filosofica del mondo che riconoscesse tutte le datiti oggettive originarie come prodotti soggettivi: ma proprio attraverso questo assoluto ricondursi all'Io conferirebbe ad essi l'unità, la connessione, la tangibilità che costituiscono il vero e proprio senso e valore di ciò che chiamiamo oggettività. Come in questo caso il soggetto si troverebbe al di là della contrapposizione con l'oggetto, poiché lo avrebbe completamente assunto in sé ed eliminato, così in quel caso la contrapposizione verrebbe superata per il fatto che l'atteggiamento oggettivo avrebbe assorbito in sé ogni elemento soggettivo, senza lasciare un residuo dove la contrapposizione potrebbe continuare ad esistere.

Per la nostra connessione si tratta del fatto che questa formazione ideale e le frammentarie approssimazioni della realtà ad essa sono rese possibili dal concetto di denaro. L'insieme dei momenti della situazione economica può venir usato senza residui per la determinazione dei prezzi soltanto se esiste per ognuno di essi un'espressione di valore uniforme. Solo la riduzione ad un denominatore comune fonda l'unità tra tutti gli elementi delle situazioni individuali la cui combinazione, in base a misure corrispondenti alla loro entità, consente la determinazione dei prezzi. Il contributo grandioso del denaro consiste nel rendere possibile che ogni combinazione individuale, attraverso il livellamento degli elementi più vari, raggiunga la più adeguata espressione e la massima efficacia — come se tutte le forme specifiche dovessero prima venir ricondotte all'elemento originario che è loro comune per concedere completa libertà alla nuova configurazione individuale. Questo contributo è la premessa di un processo di sviluppo che vuole eliminare dai prezzi delle cose ogni elemento di rigidità, tutto ciò che potrebbe far violenza alla situazione singola. Ciò si esprime con grande pregnanza nel principio sociale dei prezzi differenziati che tuttavia, in rapporto alla situazione dei consumatori, presentano una relativa uguaglianza e danno forma così alle

condizioni soggettive, mediante la totalità della loro inclusione, secondo un principio di assoluta oggettività. Per la coscienza, ogni oggettività ha inizio con la contrapposizione assoluta al soggetto, la distinzione infatti non può essere abbastanza netta da liberare l'oggetto dalla sua unità ingenua o confusa con il soggetto. Il più elevato grado di sviluppo dello spirito ricrea solo in seguito l'ampio concetto di oggettività, che include in sé il soggetto. Tale concetto non ha più bisogno di questa contrapposizione nella sua immediatezza per essere in sé stesso saldo e univoco, al contrario fa del soggetto stesso una parte costitutiva di una visione oggettiva del mondo o di uno dei suoi aspetti.

La precedente formulazione, nella quale rientra anche lo sviluppo all'interno del quale il denaro rende rispettivamente indipendenti l'avere e l'essere, consente che il denaro esprima nel modo più decisivo e concluda comparativamente un processo che si compie già in altri stadi della vita storica. Finché durò la costituzione gentilizia, il singolo individuo era immediatamente e saldamente legato al suolo. La *gens* era infatti la suprema proprietaria del suolo e inglobava completamente il singolo nei propri interessi. Essa costituiva così il legame tra il suo essere e il suo avere, che non aveva ancora carattere individualistico. Il successivo affermarsi della proprietà privata del suolo, per quanto sembrasse collegare la persona alla proprietà, spezzava tuttavia proprio quel legame di principio tra i due termini, rendendo possibile qualsiasi forma di disposizione della proprietà. La diffusione dell'economia monetaria ha provocato inizialmente nelle città medievali la possibilità di imporre oneri sul suolo, di trarne cioè delle rendite, senza che ciò riguardasse la persona del proprietario e che la sua posizione sociale ne risultasse diminuita. L'economia monetaria separò a tal punto il suolo e il proprietario come persona, che una limitazione della piena proprietà, come ad esempio nel caso dell'ipoteca, non veniva più sentita, come prima, come un deterioramento della condizione del proprietario. L'ipoteca e la vendita appaiono soltanto come le conseguenze estreme, possibili solo attraverso il denaro, di quella separazione tra la persona e il suolo. Ma questo processo era iniziato già prima della diffusione del denaro, nel momento in cui si dissolse la costituzione gentilizia. Qualcosa di simile accade con l'evoluzione successiva che segnò il passaggio dalla struttura patriarcale allo Stato di diritto e all'equiparazione di tutti i cittadini davanti alla legge. Anche questo sviluppo significa un distacco dell'essere dall'avere e dell'avere dall'essere: la posizione sociale non viene più determinata dal possesso della terra e la proprietà, d'altra parte, non viene più determinata dall'appartenenza alla classe nobiliare. Una gran quantità di movimenti sociali spinge verso questo risultato: l'indebolimento della nobiltà per la crescita quantitativa dei ceti inferiori, la divisione del lavoro al loro interno, che da un lato produce una specie di

aristocrazia, dall'altro li rende ancora più indispensabili per la nobiltà terriera, la maggior libertà di movimento dei ceti non legati alla proprietà terriera, ecc. Alla fine del «medioevo greco», ad esempio, tutte queste forze dovettero risultare operanti nel momento in cui si sviluppa anche il commercio marittimo e l'espansione coloniale, ed Atene, già dal vii secolo, ottiene la supremazia economica. L'economia monetaria, aggiungendosi ai fattori precedenti, si limita a completare questo processo. Il proprietario terriero ha in ogni modo bisogno di denaro per poter rimanere allo stesso livello dei nuovi ricchi, degli arrampicatori sociali, e il denaro, come ipoteca, come ricavato della vendita dei prodotti o addirittura della terra stessa, si frapponne fra lui e la sua proprietà e, rendendolo più indipendente dal carattere qualitativo di quest'ultima, toglie anche alla proprietà la sua caratterizzazione personale e provoca contemporaneamente una progressiva equiparazione con gli altri ceti. Il principio dell'uguaglianza giuridica per tutti, divenuto alla fine dominante nelle democrazie greche, esprime così il tramonto di quella particolare determinatezza che altrimenti irradiava dall'avere sull'essere e viceversa. Ma anche qui l'economia monetaria si presenta soltanto come il fattore più potente, e in certo qual modo più consapevole, e l'espressione di un movimento che poggia su di una base molto più ampia. Nel mondo germanico vediamo come nei tempi più antichi la proprietà terriera non riguardasse un oggetto indipendente, bensì fosse la conseguenza dell'appartenere del singolo alla comunità di marca. La terra non era in sé e per sé un oggetto qualificato ad un punto tale che con il suo possesso l'individuo potesse far propri i suoi significati e i suoi effetti: era, al contrario, il fatto che la personalità aveva una determinata rilevanza a far sì che ad essa venisse annessa una determinata proprietà terriera. Questo legame personale, però, era già sparito nel x secolo ed al suo posto era subentrata una forma di autonomia del suolo che si potrebbe quasi definire come una sua personificazione. In questo modo si era affermata la tendenza a frazionare la terra ed ad inserirla nell'irrequietezza della vita economica; quando questa tendenza trovò infine un limite nella stabilità intrinseca alla sua essenza, il denaro, cioè l'entità economica più estranea alla personalità, subentrò al suo posto. Ma si trattava soltanto della sostanza più adatta per esprimere in modo radicale quella separazione fra l'essere e l'avere, che aveva già cominciato ad esprimersi chiaramente precedentemente nel caso della proprietà terriera. Infine, il xm secolo mostra lo stesso fenomeno da un altro lato e ad un altro estremo della scala sociale. Questo periodo ha portato la libertà contadina ad un livello molto elevato, specialmente nelle zone orientali della Germania, la cui colonizzazione venne attuata da contadini liberi in stretta connessione con l'economia monetaria allora relativamente molto sviluppata. Poco tempo dopo, tuttavia, avvenne un

capovolgimento: la signoria fondiaria si estese, in particolare ad oriente dell'Elba, e cercò con successo di legare il contadino alla gleba. Contemporaneamente, però, l'economia monetaria venne nuovamente schiacciata dall'economia naturale. Il legame del contadino alla sua posizione economica, del suo essere al suo avere, procede parallelamente al declino dell'economia monetaria. Anche se quest'ultimo fenomeno è stato considerato come causa del primo, è certamente in tutto il complesso di cause la più rilevante tra quelle che favorirono allora la formazione della signoria fondiaria. Se il denaro in sé e per sé, considerato come oggetto di possesso, è separato da uno strato isolante dall'essere del proprietario, esso rappresenta nel rapporto storico fra l'avere e l'essere il momento più decisivo e determinante, vorrei dire il più sintomatico tra i momenti che provocano quel mutamento di contrazione e di allentamento di quella relazione rilevante da un punto di vista storico universale.

La libertà, come possesso, consente all'Io di imprimersi nelle cose.

Se dunque la libertà ha il senso di rendere indipendenti l'uno dall'altro l'essere e l'avere e se il possesso del denaro allenta e spezza il fatto che l'uno sia determinato dall'altro nel modo più decisivo — a questo si contrappone un altro e positivo concetto di libertà che collega nuovamente l'essere e l'avere più strettamente su un altro piano, ma che non per questo trova in grado minore nel denaro la sua più energica realizzazione. Io annetto alla precedente determinazione il fatto che il possesso non è, come potrebbe superficialmente apparire, una passiva assunzione degli oggetti, bensì un fare in e con essi. Nient'altro può fare con le cose il possesso, anche il più ampio e il più illimitato, se non esprimere in esse la volontà dell'Io: perché possedere una cosa significa che essa non oppone alcuna resistenza alla mia volontà, che la mia volontà può imporsi ad essa: e se dico di un uomo che lo «possiedo», ciò significa che egli cede alla mia volontà, che per un'armonia naturale o per una forza di suggestione il mio essere e il mio volere continuano, per così dire, in lui. Come il mio corpo è mio e «mio» in misura più alta di qualsiasi altro oggetto perché ubbidisce ai miei impulsi psichici in modo più immediato e completo di ogni altro oggetto, e questi si esprimono in lui in modo relativamente completo, così ogni oggetto è mio nella stessa misura in cui ciò può valere anche per esso. Il fatto che di una cosa «si possa fare quello che si vuole» non è soltanto una conseguenza del possedere, ma significa proprio il fatto che la si possiede. Così, l'Io è circondato da tutto ciò che «possiede» come da un ambito in cui le sue tendenze e i suoi tratti caratteristici acquistano una realtà visibile, esso costituisce un ampliamento dell'Io che è soltanto il centro

dal quale partono le folgori che colpiscono le cose; le cose sono proprio mie se si sottomettono al diritto e alla forza del mio Io perché esso le formi. Questo stretto rapporto con l'Io che, in un certo senso, fa sì che il possesso appaia come la sfera e l'espressione dell'Io, non si limita soltanto al tempo in cui il possesso dura e si mantiene. Con la nostra rappresentazione del possesso come somma di azioni si accorda piuttosto il fatto che proprio all'atto di cedere i valori, sia nello scambio, sia nel regalo, si accompagna un certo potenziamento del senso della personalità. Si tratta del fascino, collegato alla spontanea rinuncia, al sacrificio di sé stessi, e che, mediante la via indiretta di una contrazione del sé, significa in realtà un suo potenziamento. Spesso solo nel dare si sente il possesso, come si sente nel modo più intenso una parte del corpo nel momento in cui viene amputata. Il fascino dell'avere si acuisce nel momento del dare e perviene a un livello di piacere o di dolore che non si raggiunge mai, se non a questo prezzo. Questo attimo — proprio come quello dell'acquisizione di un oggetto — costituisce un momento eminentemente «fecondo», il potere della personalità, rappresentato dal possesso appare, in questa estrema possibilità di disporre dell'oggetto, acuito nel modo più sensibile — come accade anche, seppure in modo diverso, nella volontà della distruzione. Se per questo i beduini arabi riferiscono che per loro il mendicare, il donare e il deprecare sono concetti correlati e azioni necessariamente collegate in modo reciproco, ciò dimostra, considerando in particolare il carattere fortemente individualistico di quella stirpe, come tutte queste azioni diverse che hanno a che fare con la proprietà esprimono soltanto, con tracciati diversi e in diverse direzioni, lo stesso senso e il medesimo valore fondamentale di tutti gli oggetti posseduti: che la personalità vive, si esprime, si amplia in essi. Perciò, l'elemento decisivo per la comprensione del possesso è che il sottile confine fra esso e l'Io, fra l'interno e l'esterno, viene riconosciuto come un confine del tutto superficiale e viene addirittura a scomparire alla luce di una considerazione più approfondita. Se da un lato l'intero significato della proprietà consiste nel suscitare determinati sentimenti ed impulsi nell'anima, dall'altro la sfera dell'Io si estende al di là di questi oggetti «esterni» e dentro di essi, come nel movimento dell'archetto del violino o del pennello continua il processo dell'anima del violinista o del pittore. Come ogni oggetto esterno in quanto possesso non avrebbe senso se non divenisse un valore psichico, così l'Io privo di qualsiasi estensione coinciderebbe con un punto, se non avesse intorno a sé degli oggetti esterni che gli permettono di esprimere le sue tendenze, la sua forza e il suo carattere individuale, in quanto gli obbediscono, cioè gli appartengono. Per questo mi sembra probabile che lo sviluppo della proprietà privata non si sia rivolto in primo luogo ai prodotti del lavoro come tali, bensì agli strumenti di lavoro, comprese le armi. Infatti,

proprio gli strumenti trovano la loro funzione più immediata nell'essere prolungamenti delle membra del corpo, e soltanto nel loro punto finale la resistenza delle cose ai nostri impulsi comincia ad essere sentita; dunque, il momento dell'attività nel loro possesso è maggiore che non nel possesso di altre cose, e pertanto la loro inclusione nell'Io è secondaria soltanto a quella del corpo. Questa interpretazione consente di indicare la strada in cui la visione del mondo dell'Idealismo e della libertà si integrano con la loro immagine contraria: le cose debbono penetrare nell'Io, ma anche l'Io deve penetrare nelle cose.

Si potrebbe dire che l'acquisizione di una proprietà corrisponde a una crescita della personalità oltre il limite dell'individuo, proprio come la procreazione costituisce una crescita dello stesso tipo. In questo, come in quel caso, la sfera individuale si estende al di là del proprio confine originario, l'Io si pone al di là del suo ambito immediato e si estende in un al-di-fuori-di-sé che tuttavia, in un senso più ampio, gli «appartiene». Presso alcune tribù malesi, appartengono al padre solo quei bambini che nascono dopo il pagamento del prezzo nuziale, mentre quelli nati prima, anche se dalla stessa unione, appartengono alla famiglia della madre. Il motivo di questa disposizione è naturalmente puramente esteriore: i bambini rappresentano oggetti di valore, che con il matrimonio della figlia vengono ceduti al marito, ma che si trattengono finché non è stato pagato il prezzo per la madre. Tuttavia essa svela la profonda relazione fra possesso e procreazione. L'uomo può, per così dire, scegliere tra la possibilità di allargare la sua sfera di potere attraverso il possesso dei figli e quella di tenersi la parte di patrimonio di cui è debitore. Nei Veda si legge a proposito dei primi monaci bramini: «Essi rinunciano ad aspirare ai figli e al possesso. Perché aspirare ai figli è come aspirare al possesso. Avidità è l'una e l'altra cosa». Questa massima, in sé stessa, non vuole affermare l'identità delle due aspirazioni in base al loro contenuto: ma l'elemento caratteristico consiste nel fatto che proprio queste sono state scelte come esempi per dimostrare l'identità di ogni aspirazione. Nel produrre ciò che è uguale a sé stesso l'Io si pone al di là della sua limitazione originaria a sé stesso, come quando, nel disporre del possesso, gli conferisce la forma della sua volontà. Questo concetto di possesso come mero ampliamento della personalità non trova confutazione, ma profonda conferma nei casi in cui il sentimento della personalità ha per così dire abbandonato il punto centrale dell'Io e si è trasferito in quegli strati circostanti, nel possesso — proprio come l'interpretazione della procreazione e della formazione della famiglia non viene ostacolata dal fatto che i diretti interessi dell'Io possono passare in seconda linea rispetto a quelli dei figli. Nell'Inghilterra medievale era segno di una condizione non libera l'impossibilità di dare una figlia in sposa o di

vendere un'oca senza il consenso del Lord. Anzi, chi aveva questo diritto spesso veniva considerato libero anche se era obbligato personalmente alle *corvées*. Che il senso dell'Io abbia superato a tal punto i propri confini immediati e si sia affermato in oggetti che gli afferiscono solo in modo mediato, dimostra proprio in quale misura il possesso non significhi altro se non che la personalità si prolunga in esso e, dominandolo, conquista la propria sfera di espansione. Donde il fenomeno particolare per cui proprio la *totalità* dell'avere appare come l'equivalente della *totalità* dell'essere. Nella Francia medievale vi era una determinata classe di servi della gleba per i quali valeva questa disposizione giuridica: potevano accedere alla condizione di libertà se lasciavano al signore tutti i loro averi.

Da ciò derivano molteplici conseguenze per la comprensione delle forme del possesso. Se libertà significa che la volontà può realizzarsi senza impedimenti, allora sembriamo tanto più liberi quanto più possediamo. Infatti, abbiamo riconosciuto che il senso del possesso consiste nella «possibilità di fare quello che vogliamo» del suo contenuto; rispetto al possesso di un altro o a ciò che in genere si sottrae al nostro possesso, noi non abbiamo la «libertà» di disporne come vogliamo. Per questo, proprio nel senso della nostra concezione di libertà, la lingua latina, e per lungo tempo anche quella tedesca, ha collegato alla parola libertà il significato di privilegio, di agevolazione particolare. La libertà trova il proprio limite soltanto nella natura dell'oggetto posseduto. Questo fatto diviene particolarmente avvertibile nei confronti dell'oggetto che crediamo di possedere in modo illimitato, cioè nei confronti del nostro corpo. Anche esso cede agli impulsi psichici solo nell'ambito delle leggi proprie della sua costituzione, e la nostra volontà non può pretendere che esso compia certi movimenti e certe prestazioni. Con tutti gli altri oggetti avviene lo stesso. La libertà della mia volontà nei confronti del possesso di un pezzo di legno giunge al punto di poter fabbricare con esso ogni genere di utensili; ma cessa non appena voglio costruire qualcosa che richieda l'elasticità della gomma o la durezza della pietra. Quello che la nostra volontà può fare dell'oggetto è, in definitiva, quello che l'artista può strappare al suo strumento. Per quanto profondamente la sua sensibilità e le sue capacità possano impadronirsi del suo strumento e per quanto minimo sia il limite predeterminato al quale egli deve sottomettersi: questo limite deve pur esistere. Esiste un punto oltre il quale la sua struttura resiste all'anima che lo vuole piegare; al di là di questo punto le cose non ci «appartengono» più. L'ignorare questa limitazione di fondo del possesso è connaturato all'epoca attuale nella quale la discontinuità degli adattamenti e il contemporaneo sfrenato impulso alla libertà e al possesso fanno sì che molto spesso si pretenda dalle cose ciò che esse, in base alla loro e alla nostra natura, non possono dare. Mi limito qui a ricordare

l'incomprensione per il significato del materiale nel campo dell'arte, che solo recentemente va in qualche misura diminuendo; e, inoltre, il fatto che ci si aspetta sempre di più la felicità e la pace dell'anima dalle condizioni esterne di vita, che si attende una vera cultura dai progressi della tecnica e la felicità, e la perfezione, dell'individuo dalla struttura oggettiva della società.

Nel complesso la volontà si adatta a tal punto alle nostre condizioni di vita da non pretendere dalle cose ciò che non possono dare, per cui la limitazione della nostra libertà dovuta alle leggi proprie del possesso non raggiunge una percezione positiva. Si potrebbe tuttavia costruire una scala di oggetti in base alla misura in cui la volontà può impadronirsi di essi, chiedendoci a partire da quale punto essi le divengono impenetrabili e in quale misura dunque possono veramente essere «posseduti». Il denaro rappresenterebbe il gradino estremo di tale scala. In esso quel lato inattingibile, che gli oggetti riservano per così dire a se stessi e che non si piega nemmeno al possesso senza limiti, è completamente sparito. Manca completamente al denaro quella struttura propria in base alla quale gli altri oggetti, qualificati in modo determinato, si negano alla nostra volontà anche se li possediamo in senso giuridico. Obbedisce facilmente e indifferentemente a qualsiasi forma e a qualsiasi fine che la volontà voglia imprimergli; solo le cose che gli stanno dietro possono erigere degli ostacoli; in sé stesso il denaro si piega ad ogni direttiva, sempre indifferente a qualunque oggetto, a qualunque misura di distribuzione, a qualsiasi tempo del dare e del conservare. Esso concede così all'Io il modo più deciso e più completo di dispiegarsi in un oggetto, almeno nei limiti fissati dal fatto che è privo di caratteri qualitativi. Si tratta tuttavia di limiti puramente negativi, che non traggono origine, come per tutti gli altri oggetti, dalla sua natura positiva. Il denaro dà senza riserve alla volontà umana, che lo ingloba completamente, tutto ciò che è o che ha. Quando, come può accadere, non le serve più, si tocca un limite al di là del quale nel denaro non rimane, come in tutti gli altri oggetti, una parte irriducibile di esistenza, ma il nulla assoluto.

Il denaro è l'oggetto formalmente più docile, ma, proprio il motivo che lo rende tale, cioè il suo essere completamente «vuoto», ne fa, nello stesso tempo, l'oggetto meno docile. Infatti, poiché il denaro che possediamo ci appartiene *a priori* e in una sola volta in modo assoluto, senza riserve, non possiamo, per così dire, strappargli nien-t'altro. Si può dire in generale che solo in quanto un oggetto è qualcosa per se stesso, può essere qualcosa anche per noi; solo dunque in quanto pone un limite alla nostra libertà, le concede uno spazio. Questa contraddizione logica, nella cui tensione tuttavia si realizza l'unità del nostro rapporto con le cose, raggiunge il vertice nel denaro: esso è per noi qualcosa di più di una qualche porzione di proprietà, perché ci appartiene senza riserve. Ed è per noi qualcosa di meno di una qualsiasi proprietà, perché

gli manca qualsiasi contenuto di cui ci si possa appropriare al di là della pura forma del possesso. Con il denaro otteniamo nello stesso tempo di più e di meno che con qualsiasi altra cosa.

Questa docilità del denaro, come tante altre conseguenze della sua essenza, trova la sua espressione più pura e intensa nella borsa, in cui l'economia monetaria si cristallizza in forma autonoma, come nello Stato si cristallizza l'organizzazione politica. Le oscillazioni del corso dei titoli evidenziano spesso motivazioni psicologiche soggettive, per nulla assimilabili nella loro rozzezza e indipendenza ad un qualsiasi fondamento oggettivo. Sarebbe certo superficiale addurre come prova la tesi che ai movimenti del corso solo raramente corrispondono con precisione cambiamenti reali nella qualità del singolo oggetto che fonda il valore del titolo. Infatti questa qualità, nel suo significato per il mercato, non consiste soltanto nelle qualità intrinseche dello Stato o della birreria, della miniera o della banca., ma nel rapporto tra esse e la situazione complessiva degli altri contenuti del mercato. Non manca dunque un motivo concreto, se, per esempio, grandi insolvenze in Argentina ribassano il corso della rendita cinese, benché in realtà il grado di incidenza di quell'evento sulla sicurezza di quest'ultima sia lo stesso di un evento che si verificasse sulla luna. Infatti, il valore di quella, anche se non variano le circostanze esterne, dipende nel complesso dalla situazione generale del mercato. Quando il mercato viene scosso da un sussulto in qualche suo punto, l'ulteriore valorizzazione di quelle rendite può risultare meno favorita. Oltre a questa causa della variazione dei corsi, che, pur presupponendo la sintesi del singolo oggetto con gli altri, rimane comunque una causa oggettiva, ve ne è un'altra che ha origine dalla speculazione stessa: infatti, le scommesse sul corso futuro di un titolo *hanno un influsso molto rilevante sul corso stesso*. Non appena, per esempio, un potente gruppo finanziario, per motivi che non hanno niente a che fare con la qualità del titolo, si impegna in esso, avviene un rialzo; viceversa, anche il partito del ribasso, attraverso pure e semplici manovre di borsa, è in grado di far precipitare il corso di un titolo quasi a piacere. Qui il valore reale dell'oggetto appare dunque come il mero fondamento, in sé irrilevante, su cui si eleva la dinamica del valore di mercato, che si deve pur collegare a qualche sostanza, o, più esattamente, a qualche nome; la proporzione fra il valore oggettivo e definitivo di un oggetto e il modo in cui è rappresentato attraverso un titolo di borsa ha perso ogni stabilità. Così si dimostra, dunque, l'assoluta flessibilità della forma di valore che le cose hanno acquistato mediante il denaro e che le ha completamente separate dal loro fondamento materiale; ora il valore segue gli impulsi psicologici dell'umore, dell'avidità, delle opinioni infondate senza opporre alcuna resistenza, più vistosamente che se vi fossero circostanze reali tali da

costituire criteri di valutazione del tutto appropriati. Ma il valore come prodotto del denaro si è reso indipendente nei confronti delle sue radici e della sua sostanza per consegnarsi senza riserve alle energie soggettive. Dove la scommessa può determinare persino il destino dell'oggetto della scommessa, indipendentemente dai motivi oggettivi presenti, la permeabilità e la plasmabilità della forma in denaro dei valori ha trovato nella soggettività, nel senso più stretto, l'espressione più trionfante.

L'arrendevolezza, condizionata e incondizionata, del possesso monetario nei confronti dell'Io.

Dopo tutto ciò, l'espansione dell'Io, che il possesso in denaro comporta, risulta del tutto particolare: da un lato appare come la più completa che possa derivare da un oggetto, da un altro la più limitata, perché la sua cedevolezza è come quella di un corpo fluido, che certamente può assumere qualsiasi forma, ma che non ne ha alcuna in se stesso, assumendo ogni determinazione formale soltanto dal corpo che lo circonda. In base a questa costellazione si spiegano i seguenti fatti psicologici. Un tale mi diceva di provare il bisogno di comperare tutte le cose che gli piacevano molto, anche se non per sé, anche se non per possederle; gli importava soltanto di dare espressione attiva al suo piacere per le cose, gli bastava di farle passare attraverso di sé, imponendo loro, per così dire, il sigillo della sua personalità. In questo caso il denaro rende possibile un'espansione del tutto particolare della personalità, una personalità che non si fa bella con il possesso delle cose. Il dominio su di esse le è indifferente, le basta invece quel potere momentaneo, e, anche se può sembrare che il tenersi lontano da ogni rapporto qualitativo con le cose non possa produrre nessuna espansione e nessuna soddisfazione alla personalità, accade che proprio l'atto del comperare venga sentito come espansione, in quanto gli oggetti sono per così dire assolutamente obbedienti nel loro lato traducibile in denaro; data la completezza con cui il denaro e gli oggetti in quanto valori in denaro obbediscono all'impulso della personalità, essa viene soddisfatta mediante un simbolo di quel dominio su di essi che si trova altrimenti soltanto nel vero possesso. Il piacere di questo puro simbolo del piacere può anche pervertirsi e giungere ai confini del patologico, come nel caso seguente, che un romanziere francese ha tratto esplicitamente dalla realtà. Di alcune cerchie della *bohème* parigina avrebbe fatto parte un Inglese il cui godimento nella vita consisteva nell'intervenire alle orge più folli senza goderne i piaceri, ma pagando sempre per tutti: compariva, non diceva nulla, non faceva nulla, pagava tutto e spariva. Nei processi in questione il solo aspetto del pagare era divenuto tutto per il sentimento di quest'uomo. Bisogna ammettere che ci troviamo di fronte

ad una di quelle soddisfazioni perverse delle quali si parla spesso nella patologia sessuale. L'atteggiamento di quell'uomo spicca in rapporto alla solita prodigalità, che pure si arresta al grado che precede quello del possedere e del godere, a quello cioè del puro spendere il denaro, perché i piaceri, che vengono sostituiti dal loro equivalente, gli sono particolarmente vicini con il loro immediato potere di seduzione. Il mantenersi lontani da un lato dal possesso positivo e dalla fruizione diretta delle cose, come d'altra parte il fatto che già il loro semplice acquisto viene sentito come un rapporto fra esse e la personalità e come un soddisfacimento personale si spiegano con l'espansione che la pura funzione dello spendere il denaro produce nella personalità. Tra l'uomo dotato di questo tipo di sensibilità e le cose il denaro getta un ponte attraverso il quale l'anima sente il fascino del possesso anche quando non vi giunge affatto.

Questo rapporto costituisce inoltre un lato del fenomeno molto complesso dell'avarizia, a cui precedentemente è già stato dato rilievo. Poiché l'avarico trova la felicità nel possesso del denaro, senza procedere all'acquisto e al godimento di singoli oggetti, il senso di potere che gliene deriva deve essere più profondo e valido di quello che gli verrebbe da qualsiasi tipo di dominio su oggetti determinati. Infatti, come abbiamo già visto, ogni possesso di un oggetto ha in sé il proprio limite. L'animo bramoso che vuole assaporare una completa soddisfazione e compenetrare di sé il fondo, la parte più intima, l'assoluto delle cose, sperimenta il loro doloroso rifiuto. Esse sono e restano qualcosa per se stesse, qualcosa che resiste alla loro completa inclusione nella sfera dell'Io e lascia così che il possesso più appassionato finisca nell'insoddisfazione. Il possesso del denaro è libero da questa segreta contraddizione di tutte le altre forme di possesso. Al prezzo di non giungere alle cose stesse e di rinunciare a tutte le gioie specifiche legate al singolo oggetto, il denaro può procurare un senso di dominio che tuttavia dista dagli oggetti sensibili quel tanto che basta per non urtare contro i limiti del loro possesso. Possediamo completamente e senza riserve soltanto il denaro, soltanto il denaro si risolve completamente nella funzione che gli assegniamo. Per questo le gioie dell'avarico devono essere simili a quelle estetiche. Infatti anche queste si situano al di là dell'impenetrabile realtà del mondo e si fermano alla sua apparenza e al suo luccichio, completamente accessibile allo spirito, che lo assimila senza residui. Anche in questo caso, i fenomeni collegati al denaro sono soltanto i momenti più puri e trasparenti di una serie che realizza lo stesso principio anche in altri contenuti. Ho conosciuto un uomo, non più giovane, padre di famiglia, in buone condizioni finanziarie, che passava il suo tempo impadronendosi di ogni genere di conoscenze senza farne mai uso e senza volerle mai utilizzare: per esempio, imparava le lingue, ma senza parlarle, la danza, ma senza ballare. È tipico dell'avarico trovare

soddisfazione in una potenzialità completamente posseduta, che non viene mai pensata in vista della propria utilizzazione. Anche qui deve essere presente un fascino simile a quello estetico: il dominio, per così dire, della pura forma e della pura idea delle cose o dell'agire, nei confronti del quale ogni passo verso la realtà, dati gli inevitabili ostacoli, i contraccolpi e le insufficienze, potrebbe costituire soltanto un declassamento e limiterebbe necessariamente il senso di dominio assoluto sugli oggetti che si realizza attraverso la potenzialità del fare. La considerazione estetica, che come pura funzione è possibile nei confronti di qualsiasi oggetto, e con particolare facilità nei confronti del bello, elimina la barriera fra l'Io e gli oggetti e fa sì che la rappresentazione di questi ultimi si svolga con tale facilità, assenza di sforzo, armonia, da sembrare determinata soltanto dalle leggi essenziali del primo. Da ciò deriva il sentimento di liberazione che lo stato d'animo estetico porta con sé, la redenzione dalla cupa oppressione delle cose, l'espandersi dell'Io con tutta la sua gioia e la sua libertà nelle cose, dalla cui realtà altrimenti sarebbe violentato. Questa deve essere la «tinta» psicologica della gioia per il puro possesso del denaro. La vera e propria concretizzazione, l'astrazione, l'anticipazione del possesso materiale che esso significa lasciano alla coscienza proprio quello spazio libero, quell'estendersi pieno di presentimenti attraverso un *medium* che non presenta resistenza, quell'attrarre in sé tutte le possibilità, senza violenze e smentite da parte della realtà, che sono propri del piacere estetico. L'aver definito la bellezza come *une promesse de bonheur* rinvia all'uguaglianza formale a livello psicologico tra il fascino estetico e quello del denaro: perché in che cosa può consistere quest'ultimo se non nel promettere le gioie che il denaro può procurarci? — Del resto, vi sono tentativi di unire il fascino del valore ancora informe con il fascino della forma: questo è uno dei significati dei gioielli e dei preziosi. Il loro proprietario appare come il rappresentante ed il padrone di una somma di valore (che in determinate circostanze può essere molto alta), la quale rappresenta per così dire una potenza concentrata nella sua mano, mentre d'altra parte l'assoluta fluidità e la pura potenzialità, che altrimenti condizionano questo significato, è giunta ad un certo grado di determinazione formale e ad una qualità specifica. Questo tentativo di unificazione appare particolarmente persuasivo nell'esempio seguente: in India è antica consuetudine conservare, o risparmiare, il denaro in forma di oggetti ornamentali: si fondevano cioè le rupie per farne ornamenti (ciò comportava soltanto una perdita minima di valore) e si tesaurizzavano questi oggetti per spenderli nuovamente come argento in caso di necessità. È evidente che il valore agisce così in modo contemporaneamente più concentrato e più ricco di qualità. Questa unione lo fa apparire in certa misura più strettamente connesso alla personalità, in quanto viene estinto nelle sue particolarità, insieme alla sua

struttura atomistica, a un punto tale che la tesaurizzazione di metalli nobili in forma di utensili attuata dai principi fin dai tempi di Salomone si basava sulla falsa opinione che in questa forma il tesoro fosse legato in modo più stretto alla famiglia e al sicuro dalle aggressioni dei nemici. L'uso delle monete in funzione ornamentale spesso significa che si vuol avere continuamente il proprio patrimonio presso di sé e dunque sotto controllo. L'ornamento che illumina la personalità agisce come sua irradiazione, e perciò è essenziale che abbia valore: il suo senso ideale come il suo senso pratico sorgono dalla sua stretta appartenenza all'Io. È stato posto in rilievo come in Oriente condizione di ogni ricchezza sia che la si possa mettere in salvo portandola con sé in una eventuale fuga, che, per così dire, la si renda assolutamente dipendente dal proprietario e dal suo destino. D'altra parte, la gioia per il possesso di denaro contiene indubbiamente un momento idealistico, la cui accentuazione appare paradossale solo perché i mezzi per giungere ad esso vengono per lo più a mancare in tali momenti, e, inoltre, perché questa gioia, nell'attimo in cui viene espressa dal soggetto, si manifesta in forma tutt'altro che idealistica. Ciò non toglie però che la gioia per il possesso del denaro in quanto tale sia una delle più astratte, delle più lontane da ogni immediatezza sensibile, e appartenga a quelle gioie che vengono prodotte in modo esclusivo da un processo del pensiero e della fantasia. È uguale dunque alla gioia per la vittoria, che per certe persone è così forte da far dimenticare a che cosa serva la vittoria stessa.

Il modo particolare con cui il possesso di denaro rappresenta l'espansione della personalità, che pure si può trovare in ogni tipo di possesso, trova conferma o estensione nella seguente riflessione. Ogni sfera di oggetti, che io «riempio» con la mia personalità, in quanto esprime chiaramente in sé la mia volontà, trova il proprio limite nelle leggi proprie degli oggetti, leggi che la mia volontà non può infrangere. Tuttavia, questo confine non è determinato soltanto dalla resistenza passiva degli oggetti, ma anche, da un altro lato, dai limiti della capacità di espansione del soggetto. La cerchia degli oggetti che obbediscono alla volontà può essere così grande che l'Io non è più in grado di riempirla. Anche se diciamo che il possesso equivale alla libertà, anche se la mia libertà, l'imporsi della mia volontà, si potenzia in relazione alla quantità di cose che mi appartengono, ciò vale effettivamente solo fino ad un certo limite, oltre il quale l'Io non può più realizzare il suo dominio potenziale sugli oggetti e non può più goderne. L'avidità naturalmente può superare questo punto, ma rivela la sua insensatezza nell'insoddisfazione che segue il raggiungimento dei suoi obiettivi e anche in vincoli occasionali e in restrizioni con cui l'eccessivo possesso si ribalta nel contrario del proprio carattere e del proprio fine. Ne risultano fenomeni come quello del possesso che rimane sterile perché l'attività

del proprietario non è sufficiente per farlo fruttare; del despota, che si stanca di dominare sugli schiavi, perché l'assoluta sottomissione alla sua volontà esaurisce anche la volontà di potenza e viene a mancare la resistenza dell'attrito, che sola gli consente veramente di diventare consapevole di sé stesso; del proprietario, che non ha né il tempo né la forza sufficienti per godere della sua proprietà, perché vengono consumati fino al loro estremo limite dall'attività per amministrarla e per sfruttarla. Si possono distinguere gli oggetti a seconda della quantità di personalità che, per così dire, assorbono, chiedendosi, cioè, da quale livello in poi il loro possesso diventa privo di senso, dato che l'Io è in grado di plasmarlo solo all'interno di questo limite. Anche qui il denaro assume una posizione particolare. Si può dire che per la sua amministrazione, per il suo dominio, per il suo godimento è necessario impiegare un *quantum* di personalità minore di quello che è necessario in rapporto ad altri oggetti, e che pertanto la misura di possesso che si può di fatto realizzare e far rientrare nella sfera economica della personalità, è più grande che in altre forme di proprietà.

Anche prescindendo dal godimento reale, la *brama* di tutte le altre cose è limitata di regola dalla capacità di assimilazione del soggetto, per quanto poco i loro confini possano coincidere e per quanto ampio sia il cerchio con cui la prima circonda la seconda. Il denaro soltanto non contiene (come del resto si è visto prima in un'altra connessione) quella misura interna che costituisce un limite del desiderio dell'oggetto. Naturalmente, ciò accade tanto più spesso quanto più il denaro è realmente soltanto mero «denaro», cioè puro mezzo di scambio, senza un valore proprio immediatamente fruibile. Fintanto che il bestiame, gli alimenti, gli schiavi, ecc., le merci soggette al consumo fungono ancora da denaro, il suo possesso conferisce in misura assai minore un accrescimento della forza d'acquisto, come ricca pienezza del proprio consumo. Qui vengono proposte, per così dire, due formule diverse per indicare l'espansione della personalità. Nel caso più primitivo, proprio dell'economia naturale, essa consiste nell'appropriarsi degli oggetti attraverso il godimento immediato: si potrebbe dire che l'Io si espande dal proprio centro in modo continuo. Invece, con il denaro astratto o con il credito questi gradi più prossimi diventano indifferenti e vengono superati. Al contrario dell'uomo «ricco» dell'economia naturale, il moderno ricco può condurre la vita più modesta, più limitata, in senso immediato più priva di piaceri. Nel campo dell'alimentazione, ad esempio, credo che si possa indicare come conseguenza del progredire dell'economia monetaria la duplice tendenza in base alla quale i ricchi mangiano in modo sempre più semplice — prescindendo dalle feste — e la classe media sempre meglio, perlomeno nelle città. Mediante l'azione a distanza del denaro, l'Io può dispiegare la sua forza, trovare il proprio piacere,

imprimere la propria volontà negli oggetti più lontani, trascurando e oltrepassando gli strati più vicini, gli unici che la ricchezza più primitiva mette a disposizione. La capacità di espansione del soggetto, limitata dalla sua stessa natura, si dimostra, nei confronti del puro denaro, maggiore e più libera che nel caso di qualsiasi altro possesso. Così, rispetto alla riflessione precedente, la differenza è questa: mentre prima era l'espansione dell'Io che urtava contro il carattere stesso delle cose, qui l'autolimitazione delle forze dell'Io, limitazione che data la completa arrendevolezza delle cose deve ad un certo punto cessare, costituisce un fenomeno che, come è già apparso evidente, si è manifestato piuttosto tardi, quando il possesso non assume più la forma di oggetti specifici, ma quella del denaro.

III.

La differenziazione tra persona e possesso.

Nella storia dello spirito incontriamo uno sviluppo che, nonostante abbia uno schema molto semplice, per la sua vasta e profonda diffusione appartiene alle forme più significative della realtà spirituale. Troviamo cioè, in un primo momento, determinati campi, ciascuno dei quali è dominato illimitatamente da un singolo tratto caratteristico; lo sviluppo scinde l'unitarietà del singolo campo in diverse sezioni, delle quali una soltanto presenta in senso stretto il carattere del tutto, in contrasto con le altre parti. In altre parole, nonostante la loro relativa contrapposizione, due elementi di un tutto possono avere in comune un carattere, però in forma assoluta. Così, per esempio, l'egoismo filosofico-morale potrebbe aver ragione sul fatto che possiamo agire soltanto nel nostro interesse e per il nostro piacere personale. Ma poi si dovrebbe ulteriormente distinguere tra un egoismo in senso limitato e un egoismo in senso più ampio; chi soddisfa il proprio egoismo facendo del bene agli altri, magari a prezzo della propria vita, viene considerato senza dubbio altruista, e distinto da chi agisce danneggiando e opprimendo gli altri; definiremo quest'ultimo senz'altro come egoista, benché l'egoismo, nel suo significato assoluto, posto al di là di qualsiasi azione in quanto tale, possa comprendere anche il primo caso. Di più, la teoria della conoscenza secondo la quale ogni conoscere è un processo puramente soggettivo e determinato dall'Io può ben essere corretta; tuttavia, distinguiamo le rappresentazioni oggettivamente vere da quelle prodotte solo soggettivamente dalla fantasia, dall'arbitrio, dall'illusione dei sensi, benché, considerate in assoluto, anche le conoscenze più oggettive potrebbero essere di provenienza puramente soggettiva. Lo sviluppo procede verso una separazione sempre più radicale e consapevole tra

rappresentazioni oggettive e soggettive, che originariamente muovevano da un oscuro stato di indifferenza psicologica. Nel rapporto dell'uomo con la proprietà questa forma di progresso sembra ripetersi. In linea di principio, ogni proprietà è un ampliamento dell'Io, un fenomeno della vita del soggetto, e tutto il suo senso consiste nella coscienza riflessa o nel sentimento riflesso che si produce nell'anima per effetto della relazione con le cose. Nello stesso senso tutto ciò che accade agli oggetti posseduti è una funzione del soggetto che esprime e imprime in essi la sua volontà, il suo sentimento e il suo modo di pensare. Storicamente, tuttavia, come accennavo precedentemente, questo significato assoluto della proprietà materiale, proprio come quello della proprietà intellettuale, si presenta in un primo momento in uno stato di indifferenziazione che fonde insieme l'Io e le cose e si pone al di là della contrapposizione fra i due termini. L'antica costituzione germanica, che connetteva direttamente la proprietà alla persona; il tardo feudalesimo, che, viceversa, legava la persona alla proprietà; lo stretto collegamento con il gruppo, che fa sì che ogni suo membro si identifichi *a priori* con la sua posizione economica; l'ereditarietà delle professioni, mediante la quale l'attività e la posizione sociale da un lato, e la personalità della famiglia dall'altro, risultano reciprocamente correlate; ogni struttura di ceto o corporativa della società, che determini un intreccio organico della personalità con il suo essere economico e con la sua proprietà, tutte queste forme indicano condizioni di indifferenziazione tra proprietà e persona; i loro contenuti economici (o le loro funzioni) e quei contenuti che in senso stretto costituiscono l'Io, si condizionano reciprocamente in modo molto immediato. Questo atteggiamento si manifesta evidentemente, ad esempio, nell'antichità, quando vengono messi nella tomba gli oggetti personalmente posseduti dal morto; ma è riscontrabile anche, in misura non inferiore, nell'usanza in base alla quale il re anglosassone, alla morte del servo, aveva diritto al suo equipaggiamento; infatti questo rimane al re come «resto» e come compensazione della persona che era ad esso collegata. Si può affermare, in via del tutto generale, che, come il pensiero dell'uomo primitivo non contempla categorie distinte per l'immaginazione soggettiva e per la rappresentazione oggettivamente vera, così anche la sua prassi non distingue chiaramente tra la legalità propria delle cose (quando la riconosce essa assume facilmente di nuovo la forma dell'incarnazione di un principio divino) e la personalità concentrata verso l'interiorità, indipendente dal mondo esterno. L'evoluzione al di là di questo stadio consiste nella separazione di questi elementi. Ogni tecnica economica di alto livello si basa sulla autonomizzazione dei processi economici: essi vengono scissi dall'immediatezza degli interessi personali, funzionano come fini a sé stessi, il loro corso meccanico viene sempre meno

attraversato dalle irregolarità e dalle imprevedibilità dell'elemento personale. D'altra parte, questo elemento si differenzia nel senso di una crescente autonomia, l'individuo raggiunge una capacità di sviluppo sempre più indipendente non solo dalla sua situazione economica, ma anche dalle sue determinazioni *a priori*. Con lo sviluppo di questa separazione dei momenti soggettivi e oggettivi della prassi della vita rimane naturalmente inconsapevole il fatto, precedentemente indicato, che, in ultima analisi e in senso assoluto, la totalità di questa prassi è soltanto di natura umano-soggettiva: il dispositivo di una macchina o l'impianto di una fabbrica, per quanto commisurati alle leggi dell'oggetto, vengono tuttavia alla fine dominati anche dai fini personali e dalla soggettiva capacità di pensare dell'uomo. Ma questo carattere generale e assoluto si è concentrato in senso relativo su uno degli elementi, in cui è divisa la totalità del campo.

Distanza spaziale e oggettivazione tecnica come effetti del denaro.

Se analizziamo il ruolo del denaro in questo processo di differenziazione, ci colpisce in primo luogo il fatto che quest'ultimo si colleghi alla distanza spaziale tra il soggetto e la sua proprietà. L'azionista, che non ha assolutamente niente a che fare con la direzione degli affari della società, il creditore dello stato che non ha mai messo piede nel paese che è in debito con lui, il grande proprietario terriero che ha dato in affitto le sue terre, cedono la loro proprietà ad un'impresa puramente tecnica, di cui raccolgono i frutti, ma con la quale in sé e per sé non hanno assolutamente niente a che fare. Ciò è possibile esclusivamente mediante il denaro. Solo quando il guadagno dell'impresa assume una forma di assoluta trasferibilità, esso consente ad entrambi, con il distanziarsi della proprietà dal proprietario, quell'alta misura di indipendenza e, per così dire, di movimento proprio. Alla prima fornisce la possibilità di venir amministrata esclusivamente in base ad esigenze interne all'attività stessa, al secondo quella di dirigere la propria vita senza tener conto delle esigenze specifiche della proprietà. L'effetto a distanza del denaro permette alla proprietà e al proprietario di separarsi a un punto tale che ognuno può seguire le proprie leggi in maniera completamente diversa rispetto a quando la proprietà si trovava in rapporto di interazione immediata con la persona, ogni impegno economico era contemporaneamente un impegno personale, ogni mutamento nelle direttive o nella posizione personale significava contemporaneamente un mutamento negli interessi economici. Infatti, come si è già detto, la solidarietà tra la persona e la proprietà presso molti, popoli primitivi in tutto il mondo si manifesta nel fatto che quest'ultima, in quanto è stata conquistata e sviluppata in forma del tutto individuale,

scende nella tomba insieme al suo proprietario. È evidente come in questo modo venga ritardato l'avvento della cultura oggettiva, quella cultura il cui progresso si fonda proprio sul continuare ad edificare sulla base di prodotti ereditati. Solo quando viene trasmessa in eredità, la proprietà si estende oltre il confine dell'individuo e comincia ad assumere un'esistenza oggettiva in grado di svilupparsi da sé. Riguardo all'essenza personale della proprietà, concresciuta, per così dire, con il proprietario, è sintomatico il fatto che il diritto protogermanico imponeva la restituzione di qualsiasi dono in caso di ingratitude da parte di chi lo aveva ricevuto e anche in altri casi. Pochi altri esempi dimostrano così chiaramente il carattere del tutto personale di quelle prime forme di possesso: un rapporto puramente etico-individuale fra il donatore e chi riceve il dono ha una conseguenza giuridico-eco-nomica diretta. Anche da un punto di vista esteriore l'economia monetaria è in contrasto con il modo di sentire che si manifesta in questo esempio; il dono in natura può veramente venir restituito in natura, ma il dono in denaro che venga restituito anche dopo poco tempo non è più lo «stesso», anche se ha lo stesso valore. In questo modo viene indebolito ed eliminato il rapporto emotivo che potrebbe continuare ad esistere tra il dono in natura e il donatore e che potrebbe fondare il diritto di chiederne la restituzione; la forma in denaro del dono lo allontana e lo estrania dal donatore in modo molto più definitivo. A causa di questa reciproca separazione tra le cose e le persone, le epoche in cui la tecnica è più progredita e ha raggiunto un grado di completa oggettività sono, nello stesso tempo, anche quelle in cui compaiono le personalità più individualistiche e più soggettive: l'inizio dell'Impero romano e gli ultimi 100-150 anni sono anche i periodi dell'economia monetaria più intensiva. Il carattere tecnicamente raffinato dei concetti giuridici è il correlato di quell'individualismo astratto che va di pari passo con l'economia monetaria. Prima che il diritto romano venisse recepito insieme all'economia monetaria, il diritto tedesco non ammetteva la possibilità della rappresentanza in questioni giuridiche, non riconosceva l'istituzione della persona giuridica, né riconosceva la proprietà in quanto oggetto di libero arbitrio individuale, ma la considerava soltanto come fonte di diritti e di doveri. Un diritto che si serva di simili concetti non è più possibile quando l'individuo si è separato dall'amalgama con le particolari determinazioni della proprietà, della posizione sociale, dei contenuti materiali dell'essere ed è divenuto quell'essenza completamente libera e autofondantesi, ma concettualmente separata da tutte le particolari tendenze dell'esistenza, che appartiene soltanto all'economia monetaria, e può così affidare i propri interessi vitali, divenuti puramente oggettivi, alla tecnica giuridica logico-astratta del diritto romano. In Germania, il rapporto tra il suolo e il proprietario terriero è passato

attraverso stadi diversi. Dapprima la proprietà terriera passò dalla proprietà personale a quella della comunità. In seguito, viceversa, la persona venne determinata dalla sua proprietà, finché l'autonomia della proprietà terriera assunse un senso completamente diverso, tanto che essa, per così dire, fa apparire ad un estremo la personalità come entità completamente indipendente. Nei tempi più antichi la personalità aveva nascosto e quasi fagocitato i rapporti materiali, nel tempo dello stato patrimoniale invece questi ultimi fagocitano la prima. L'economia monetaria differenzia i due elementi, beni materiali (o proprietà) e personalità diventano reciprocamente indipendenti. Il culmine raggiunto da questo processo formale nel denaro viene definito nel modo più esatto da un'espressione tipica dello stadio più progredito dell'economia monetaria: il denaro «lavora», cioè compie le sue funzioni in base a forze e norme che non sono affatto identiche a quelle del suo proprietario, ma relativamente indipendenti da queste. Se libertà significa obbedire soltanto alle leggi della propria natura, l'allontanamento della proprietà dal proprietario, reso possibile dalla forma in denaro del guadagno, consente di raggiungere una libertà altrimenti inaudita: la divisione del lavoro tra la soggettività e le norme della cosa diviene completa, ognuno dei due ambiti ha i propri compiti da svolgere per sé, in base alla propria natura, libero dal condizionamento dell'altro, che gli è intimamente estraneo.

La separazione della personalità totale dalle sue singole prestazioni.

Questa differenziazione ottenuta grazie al denaro e questa libertà individuale raggiunta attraverso la differenziazione non riguarda soltanto il titolare di una rendita; il rapporto di lavoro accenna a sviluppi, certo più difficilmente riconoscibili, nella stessa direzione. L'organizzazione economica dei secoli precedenti, che oggi sopravvive nelle forme dell'artigianato e del commercio al minuto, si basa sul rapporto di subordinazione personale dell'apprendista al maestro, del commesso al proprietario della bottega. A questi livelli l'economia si realizza attraverso una cooperazione di fattori di natura assolutamente personale e immediata, e si svolge in ogni singolo caso secondo lo spirito della personalità che dirige e la subordinazione delle altre soggettività alla sua. Questo rapporto assume un altro carattere con il crescente prevalere degli elementi oggettivi e tecnici su quelli personali. Il direttore della produzione e il più umile operaio, il dirigente e il venditore di un grande magazzino sono sottoposti uniformemente ad un fine oggettivo e solo all'interno di questa situazione comune continua a valere la subordinazione come necessità tecnica, in cui giungono ad espressione le esigenze oggettive, cioè le esigenze della produzione in quanto processo

oggettivo. Anche se per alcuni aspetti che toccano profondamente la sensibilità personale questo rapporto, per il lavoratore, può essere più duro del precedente, vi è tuttavia in esso un elemento di libertà, in quanto la subordinazione non è più di carattere soggettivo e personale, ma di natura tecnica. Soprattutto diventa chiaro come già quella liberazione fondamentale presente nel passaggio dalla subordinazione ad una forma oggettiva, sia legata nel modo più stretto all'efficacia incondizionata del principio del denaro. Fintanto che il lavoro salariato viene considerato come un contratto d'affitto, vi è contenuto, essenzialmente, un momento di subordinazione dell'operaio all'imprenditore: infatti l'uomo che lavora viene preso in affitto, come accade del resto oggi, in modo anche più sgradevole, nel caso dei domestici. In questo caso si prende veramente in affitto una persona con tutto il complesso delle sue forze, complesso che in concreto non viene definito in modo rigoroso. Il domestico si trova così con tutta la sua persona in un rapporto di non libertà e di subordinazione ad altri uomini. Ma non appena, come ultima conseguenza dell'economia monetaria, il contratto di lavoro si presenta come acquisto della merce lavoro, siamo di fronte ad una prestazione completamente oggettiva. Questa prestazione, come si è detto, diviene un fattore all'interno di un processo basato sulla cooperazione di diversi fattori, insieme alla prestazione dell'imprenditore e ad essa, in una certa misura, coordinata. L'accresciuto senso di sé del lavoratore moderno deve essere posto in relazione con il fatto che egli non si sente più un suddito come persona, ma fornisce soltanto una prestazione stabilita con precisione. E la prestazione è stabilita con tanta precisione proprio perché ha un equivalente in denaro. Inoltre, lascia tanto più libera la personalità quanto più la sua funzione è oggettiva, impersonale e tecnica. Il prevalere dell'economia monetaria conduce allo stesso risultato anche per il dirigente nel senso che egli produce *per il mercato*, cioè per consumatori sconosciuti e indifferenti, che hanno a che fare con lui soltanto attraverso il *medium* del denaro. Così, la prestazione risulta oggettivata in modo da implicare in misura molto minore la personalità individuale, la quale risulta molto meno dipendente rispetto a quando i rapporti personali e individuali con il singolo compratore — in particolare quando vigeva ancora lo scambio in natura — influenzavano il lavoro. L'evoluzione della servitù domestica, alla quale si è precedentemente accennato, prende ugualmente avvio per effetto dell'influsso del denaro. Quel legame personale, che si esprime nei servizi illimitati del domestico, si collega essenzialmente alla sua coabitazione con il padrone. Il fatto che venga alloggiato, nutrito e, a volte, anche vestito, implica inevitabilmente che la quantità dei suoi servizi sia oggettivamente indeterminata. Inoltre, il suo modo di adeguarsi all'ordinamento della casa deriva dalle diverse esigenze espresse dagli eventi

che in essa si verificano. Ora sembra che una graduale tendenza di sviluppo faccia in modo che i servizi domestici vengano svolti sempre più, in base ad una divisione dei compiti, da persone che non abitano con i padroni e che quindi devono fornire soltanto una prestazione determinata che viene pagata esclusivamente in denaro. La dissoluzione della comunità domestica basata sull'economia naturale porterebbe in questo modo da un lato alla determinazione oggettiva e alla caratterizzazione in senso maggiormente tecnico dei servizi e, come conseguenza immediata, alla completa indipendenza e all'autonomia della persona che compie la prestazione.

Se il rapporto di lavoro continua a svilupparsi in questa direzione, resa possibile dal denaro, forse si giungerà all'eliminazione di alcuni aspetti assai spiacevoli che sono stati particolarmente rinfacciati alla moderna economia monetaria. L'anarchismo si basa sul rifiuto delle posizioni di superiorità e di subordinazione tra gli uomini; e se nel socialismo questo motivo per così dire formale viene sostituito da un motivo più materiale, ciò appartiene alla tendenza di fondo ad eliminare tra gli uomini quelle differenze in base alle quali uno comanda e l'altro obbedisce. Anche se, per i modi di pensare per i quali la misura della libertà è nello stesso tempo la misura di tutto ciò che è socialmente necessario, l'eliminazione della superiorità e della subordinazione è un'esigenza che trova in se stessa il proprio fondamento, tuttavia un ordinamento sociale basato sulla superiorità di alcuni e sulla subordinazione di altri non sarebbe in sé e per sé peggiore di una costituzione basata sulla perfetta uguaglianza, se non fossero collegati ad essa sentimenti di oppressione, di dolore, di degradazione. Se quelle teorie facessero psicologicamente chiarezza su se stesse, dovrebbero riconoscere che il loro ideale assoluto, il loro imperativo categorico non è l'uguaglianza degli individui, ma che essa è un puro mezzo per eliminare determinate sensazioni penose e per provocare determinate sensazioni di soddisfazione, purché naturalmente si prescinda da quegli astratti idealisti, per i quali l'uguaglianza è un valore formale-assoluto, perseguito al prezzo di tutti i possibili svantaggi intrinseci, anzi al prezzo del *pereat mundus*. Quando una rivendicazione non ha in sé stessa il proprio significato, ma lo trae dalle proprie conseguenze, è possibile in linea di principio sostituirla con un'altra, in quanto la stessa conseguenza può essere provocata da cause molto diverse. Questa possibilità è molto importante nel caso presente, perché ogni esperienza fatta fino ad ora ha dimostrato quale strumento indispensabile di organizzazione siano la superiorità e la subordinazione e come con esse sparirebbe una delle forme più fruttuose di produzione sociale. Il compito è quindi quello di mantenere la superiorità e la subordinazione, nella misura in cui danno questi risultati vantaggiosi, ed eliminare le conseguenze psicologiche per le quali vengono

abborrite. A questa meta ci si avvicina chiaramente nella misura in cui ogni forma di superiorità e di subordinazione diventano una forma puramente tecnica d'organizzazione, il cui carattere puramente oggettivo non provoca più sensazioni soggettive. Ciò che importa è separare la cosa e la persona in modo così netto che le esigenze della prima, quale che sia il posto che esse assegnano alla seconda nel processo sociale di produzione o di circolazione, non ne pregiudichino l'individualità, la libertà e la vita interiore. Un aspetto di questa formazione sociale è già realizzato nella categoria sociale degli ufficiali. L'obbedienza cieca ai superiori non è sentita come disonorevole poiché non è altro che un'esigenza tecnicamente indispensabile per i fini militari, ai quali è subordinato anche ogni superiore in modo non meno oggettivo. L'onore personale e la dignità sono completamente al di là della superiorità e della subordinazione, che, per così dire, si applicano soltanto all'uniforme e sono una condizione oggettiva che non ha nessun riflesso sulla persona. Con un'altra variante questo fenomeno di differenziazione appare nelle attività puramente spirituali. In tutti i tempi sono esistite personalità che, accettando una condizione di completa subordinazione e dipendenza nella loro vita esteriore, si sono garantite una assoluta libertà spirituale e una elevata produttività individuale. Ciò si verifica in particolare quando ordinamenti sociali ormai irrigiditi vengono attraversati dalla corrente di nuovi interessi intellettuali. Mentre i primi continuano a persistere, questi ultimi creano internamente gerarchie e categorie del tutto nuove, come, ad esempio, è avvenuto nell'epoca dell'Umanesimo e negli ultimi tempi *déT ancien régime*. Si potrebbe dire che ciò che in questi casi si è formato in modo del tutto unilaterale, sia diventato in seguito una forma di organizzazione sociale. Superiorità e subordinazione in tutte le loro forme sono oggi la condizione tecnica perché la società raggiunga i suoi fini, ma il loro riflesso cade anche sul significato interiore dell'uomo, sulla libertà della sua formazione, sul suo rapporto puramente umano con altri individui. Se venisse sciolto questo legame, ogni superiorità e ogni subordinazione, ogni forma di comando o di obbedienza, diventerebbero una tecnica organizzativa puramente esterna che, per quanto riguarda tutto il resto, non potrebbe gettare né luce né ombra sulla posizione e sullo sviluppo dell'individuo; sparirebbero tutti quei sentimenti di penosità che giustificano il fatto che oggi, poiché l'elemento esterno e puramente utilitario della gerarchia sociale rimane strettamente associato all'elemento personale e soggettivo dell'individuo, si possa invocare l'eliminazione di quella gerarchia. Mediante questa oggettivazione della prestazione e delle sue premesse organizzative si manterrebbero tutti i vantaggi tecnici di queste ultime e si eviterebbero i loro svantaggi per la soggettività e la libertà, su cui oggi si fondano l'anarchismo e, in parte, il

socialismo. Ma questo, come si è visto precedentemente, coincide con l'orientamento della civiltà reso possibile dall'economia monetaria. La separazione del lavoratore dal suo strumento di lavoro, che costituisce il problema fondamentale in rapporto alla miseria sociale, potrebbe rivelarsi invece, in un senso completamente diverso, come una soluzione: se significasse cioè differenziazione personale del lavoratore in quanto uomo dalle condizioni puramente materiali della tecnica di produzione. Il denaro sarebbe così alla base di uno di quegli sviluppi non rari, in cui il significato di un elemento si ribalta direttamente nel suo contrario, quando la sua originaria limitata efficacia diviene diretta, coerente, capace di penetrare dovunque. Inserendo, per così dire, un cuneo tra la persona e la cosa, il denaro distrugge innanzitutto legami benefici e produttivi, ma instaura quella reciproca autonomia, in cui ognuna di esse può trovare il proprio pieno, soddisfacente e imperturbato sviluppo.

Quando l'organizzazione del lavoro, o la situazione sociale generale, passa dalla forma personale a quella oggettiva — e, parallelamente, dalla forma dell'economia naturale a quella dell'economia monetaria — constatiamo in primo luogo o parzialmente un pareggiamento nella posizione del subordinato. In confronto al salario, la remunerazione dell'operaio in prodotti in natura presenta certamente, accanto ad una serie di pericoli, alcuni vantaggi. Infatti la prestazione in cambio di denaro sconta la sua maggiore determinatezza esterna, la sua precisione, per così dire, logica con la maggiore insicurezza del suo *quantum* di valore finale. Il pane e l'abitazione hanno per il lavoratore un valore che si potrebbe definire assoluto, un valore che come tale è uguale in tutti i tempi; le oscillazioni di valore, alle quali nulla di empirico può sottrarsi, ricadono sul datore di lavoro e sono indifferenti per il lavoratore. Lo stesso salario, invece, può significare oggi qualcosa di completamente diverso rispetto ad un anno fa, divide il rischio delle oscillazioni di valore tra chi dà il salario e chi lo riceve. Ma questa insicurezza e questa irregolarità, che spesso possono essere molto sensibili, sono tuttavia il correlato inevitabile della libertà. Il modo in cui si presenta la libertà è quello dell'irregolarità, dell'imprevedibilità, dell'asimmetria; perciò — come dopo verrà spiegato più esaurientemente — le costituzioni politiche liberali, come quella inglese, sono caratterizzate proprio dalle loro anomalie interne, dalla loro mancanza di un piano e di una struttura simmetrica, mentre il dispotismo tende alle strutture simmetriche, all'uniformità degli elementi, all'eliminazione di ogni elemento rapsodico. Le oscillazioni dei prezzi, per le quali l'operaio che riceve un salario affronta difficoltà completamente diverse da quelle di un lavoratore che viene pagato in natura, hanno quindi una connessione profonda con la forma di vita della libertà, che corrisponde al sistema del salario, come il pagamento in natura

corrisponde alla forma di vita basata sulla servitù. Conformemente alla regola, valida al di là della politica: dove c'è una libertà c'è anche un prezzo da pagare — il lavoratore paga con l'insicurezza del salario il prezzo della libertà che essa produce o a cui apre la via. Qualcosa di analogo succede quando, al contrario, le prestazioni di chi è socialmente sottoposto passano dalla forma della prestazione in natura a quella della prestazione in denaro. La prestazione in natura crea un rapporto più cordiale tra chi esercita un diritto e chi adempie ad un obbligo. Nel grano, nel pollame, nel vino che il servo della gleba fornisce alla corte del signore è incorporata direttamente la sua forza-lavoro, sono, per così dire, frammenti che non si sono ancora completamente separati da lui, dal suo passato, dai suoi interessi. Questi frammenti, in modo corrispondente, vengono immediatamente goduti da chi li riceve, che ha interesse alla loro qualità; penetrano per così dire in lui, come procedono personalmente da chi li dà. In questo modo, dunque, tra chi esercita un diritto e chi adempie all'obbligo, si stabilisce un legame molto più stretto che non nella prestazione fornita in cambio di denaro, nella quale i momenti personali spariscono da entrambe le parti. È noto che nel primo Medioevo, in Germania, era dominante il costume di mitigare le prestazioni dei servi della gleba con piccoli favori; in ogni caso, quando pagavano i tributi ottenevano una piccola contropartita, perlomeno cibo e bevande. Questo trattamento benevolo, per così dire gentile nei confronti di chi è investito di un obbligo, è scomparso nella misura in cui in luogo delle prestazioni in natura subentrarono prestazioni in denaro e in luogo dei proprietari terrieri e dei signori che vivevano tra i loro servi subentrarono i funzionari, più duri dei signori. Infatti, l'insediamento di funzionari significava l'oggettivazione dell'impresa: il funzionario dirigeva l'impresa secondo le esigenze impersonali della tecnica al fine di produrre il massimo guadagno possibile. Egli si poneva tra il servo della gleba e il signore con gli stessi effetti spersonalizzanti del denaro che veniva a trovarsi tra la prestazione di qualcuno e il godimento di qualcun altro. Questo carattere di autonomia e separazione dell'istanza intermedia si dimostra anche nel fatto che la trasformazione delle *corvées* e dei tributi in natura in tributi in denaro forniva al funzionario che amministrava i beni nuove occasioni per essere sleale nei confronti del signore lontano. Per quanto il contadino approfitti del carattere personale del rapporto e per quanto, da questo punto di vista, possa essere danneggiato dalla sua oggettivazione e dalla sua trasformazione in un tipo di rapporto basato sul denaro, tuttavia, come ho spiegato prima, è proprio questa la via indispensabile che conduce all'eliminazione delle prestazioni dei servi della gleba.

Accanto alla serie dei fenomeni che tende a questa meta ultima, fenomeni di cui ho tracciato soltanto uno schizzo, ve n'è un'altra che mostra, già ad un

primo sguardo, di condurre proprio alle conseguenze opposte. Sembra, ad esempio, che il salario a cottimo corrisponda meglio alle caratteristiche dell'economia monetaria, così come si è finora sviluppata, che non la paga oraria. Infatti, quest'ultima si avvicina molto di più alla assunzione della persona nella sua globalità e con tutte le sue forze, per quanto non determinabili con sicurezza, di quanto non accada con il salario a cottimo dove viene remunerata la singola prestazione, esattamente determinata e del tutto oggettivata e separata dalla persona. Tuttavia, almeno per il momento, il salario orario è generalmente più vantaggioso per l'operaio (tranne quando l'intervento di innovazioni tecniche, come un rapido cambiamento delle macchine che porti all'aumento della produttività, parli a favore del salario a cottimo), proprio perché in questo caso la remunerazione non è commisurata esclusivamente alla prestazione fornita con lo stesso rigore con cui ciò si verifica nel salario a cottimo. La remunerazione rimane la stessa anche se pause, rallentamenti, errori alterano in qualche modo il risultato. Il salario orario appare più umano e dignitoso, perché presuppone una fiducia maggiore e concede nel lavoro una maggiore libertà effettiva del salario a cottimo, anche se (o forse, piuttosto, perché) il lavoratore risulta completamente inglobato nel rapporto di lavoro e viene così alquanto mitigato il rigore di una misurazione puramente oggettiva. Un'accentuazione di queste caratteristiche si può osservare in quelle forme di «assunzione» in cui la singola prestazione corrisponde in misura ancora minore alla quantità della remunerazione. A venir retribuita in questo caso è la somma delle prestazioni, che include il rischio di tutti i possibili errori e di tutte le possibili deficienze umane. Ciò risulta evidente nel caso delle cariche degli alti funzionari, il cui stipendio non ha più alcun rapporto quantitativo con le singole prestazioni, ma deve soltanto rendere possibile il mantenimento di un tenore di vita conforme alla loro classe. Quando, in base ad una sentenza del tribunale, ad un funzionario prussiano che per sua grave colpa non aveva potuto per molto tempo esercitare le sue funzioni, venne trattenuta, per la durata di quel periodo, una parte dello stipendio, la suprema corte del Reich annullò la sentenza perché lo stipendio di un funzionario non è la contropartita, *prò rata* dei suoi servizi, ma è una «rendita», destinata a fornirgli i mezzi per mantenere un tenore di vita conforme alla sua carica e alla sua condizione sociale. Qui la remunerazione riguarda dunque in linea di principio proprio l'elemento personale con l'esclusione di ogni precisa equivalenza oggettiva. Certo, l'ammontare di questi stipendi viene fissato per periodi sempre più lunghi e, data l'oscillazione del valore del denaro, la stabilità del tenore di vita viene minacciata proprio dalla stabilità del reddito, mentre la remunerazione della singola prestazione segue molto più agevolmente le variazioni del valore del denaro. Ma ciò non

indebolisce la mia interpretazione di questo rapporto e pone piuttosto in evidenza l'indipendenza a cui giunge l'elemento personale rispetto a quello economico. Che la remunerazione sia qui fissata solo in un senso del tutto generale e non si adegui alle singole fluttuazioni dello sviluppo economico, significa che la personalità nella sua globalità è separata dalla specificità delle prestazioni valutabili sul piano economico. Lo stipendio fisso sta rispetto al livello variabile dei suoi singoli usi, come l'intera personalità sta rispetto alla qualità inevitabilmente variabile delle sue singole prestazioni. Il caso estremo, anche se non sempre riconoscibile come tale, di questa serie di fenomeni consiste nella remunerazione di quelle funzioni ideali, la cui incommensurabilità rende illusoria l'idea stessa di retribuzione «adeguata» con una qualsiasi somma di denaro. La retribuzione in questo caso significa soltanto che si contribuisce a rendere possibile, per chi compie l'opera, il mantenimento di un tenore di vita adeguato, non che il tenore di vita e la prestazione corrispondano effettivamente. L'onorario viene pagato al pittore tanto nel caso in cui il ritratto sia perfettamente riuscito, quanto in quello in cui non lo sia. Per lo stesso motivo si paga il biglietto per ascoltare un concertista, anche se questi poi suonerà male, e si paga al medico il suo onorario, sia che il paziente guarisca sia che muoia. In altre professioni meno elevate l'eventualità e la quantità del pagamento dipendono invece in modo più diretto e preciso dal risultato della prestazione. La rottura del legame oggettivo tra la prestazione e il suo equivalente in denaro risulta evidente già ad un primo sguardo, data la sproporzione delle quantità di denaro pagate. Anche se si spende per un dipinto, per una rappresentazione teatrale, per un insegnamento la stessa quantità di denaro che si spenderebbe per altri dipinti, rappresentazioni o insegnamenti e si crede di aver pagato in entrambi i casi la somma adeguata, non si può tuttavia dire che questo quadro è bello esattamente quanto l'altro, questo insegnamento è due volte più profondo e vero dell'altro. E anche se si volesse considerare il pagamento, al di là di una valutazione oggettiva, come commisurato alle quantità variabili del piacere soggettivo, tanto meno si potrebbe logicamente stabilire un rapporto esatto con gli equivalenti in denaro quanto più elevati fossero i campi della cultura ai quali ci si riferisce. Infine, la completa mancanza di rapporto tra quantità della remunerazione e prestazione si presenta con il massimo rilievo quando si paga un paio di marchi per assistere al concerto di un virtuoso che ha suscitato in noi le sensazioni più elevate di cui siamo capaci. Un'equivalenza di questo tipo ha senso solo se si parte dal punto di vista che la somma pagata non deve coincidere con il valore della singola prestazione, ma deve soltanto contribuire a consentire all'artista quel tenore di vita che costituisce un fondamento adeguato per la sua prestazione. Quindi, proprio nel caso delle produzioni più

elevate, la tendenza sembra cambiare di segno: l'equivalente in denaro non riguarda più la singola prestazione, senza alcun rapporto con la persona che le fa da supporto, ma riguarda proprio questa persona, nella sua totalità, escludendo ogni relazione con la singola prestazione.

Ma se si guarda più da vicino, questa serie di fenomeni tende verso lo stesso punto dell'altra, che trovava il proprio ideale nella pura oggettività della posizione economica. Entrambe sfociano ugualmente nella completa autonomia reciproca tra prestazione economica e personalità. Ed è proprio questo il significato del fatto che il funzionario o l'artista non vengono pagati per la loro singola prestazione e che il senso del loro onorario sia invece quello di rendere loro possibile un certo tenore di vita. Ad ogni modo qui, in contrasto con la serie precedente, l'elemento personale è posto in collegamento con l'elemento economico. Tuttavia, il collegamento è tale che all'interno del complesso della personalità le prestazioni stesse, per le quali comunque in ultima analisi viene dato un'equivalente, risultano molto nettamente distinte dalla personalità globale che è il fondamento di quelle prestazioni. La liberazione della personalità, che consiste nella sua differenziazione dalla prestazione oggettiva, si realizza nello stesso modo, sia che si parta dalla crescente oggettivazione della prestazione — che in definitiva entra per sé sola nel circolo economico e lascia la personalità del tutto al di fuori — sia che si parta dalla remunerazione o dal mantenimento della personalità nel suo complesso, dalla quale la singola prestazione emerge senza un singolo e diretto equivalente economico. In entrambi i casi la personalità viene liberata dal vincolo che l'immediato collegamento con la singola prestazione oggettiva le impone.

Certo, la seconda serie appare meno condizionata della prima dall'esistenza dell'economia monetaria. Quando l'autonomia reciproca tra la persona e la prestazione prende avvio dall'accentuazione di quest'ultima, il denaro deve giocare un ruolo maggiore di quando invece la personalità è, per così dire, l'elemento attivo nel processo di separazione dalla prestazione: infatti, il denaro, in virtù del suo carattere impersonale e della sua assoluta arrendevolezza, ha una particolare affinità elettiva con la singola prestazione in quanto tale e una particolare capacità di porla in rilievo. Al contrario, il mantenimento di quel livello e di quella sicurezza del tenore di vita che viene offerto alla persona come equivalente potrebbe rientrare egualmente bene anche nelle forme di economia più primitive, mediante la concessione di un fondo rurale o con regalie di qualsiasi tipo. L'origine del significato specifico del denaro in questa serie non sta in chi lo riceve, ma in chi lo dà. Infatti il denaro rende possibile *mettere insieme con il contributo di molte persone* la somma complessiva equivalente all'opera di tutta la vita di un individuo, sia

che si tratti del prezzo pagato per i biglietti da parte di coloro che ascoltano concerti, o delle spese di coloro che comprano libri, o delle tasse dei cittadini con le quali vengono pagati gli stipendi dei funzionari. Ciò si evidenzia in modo particolare nel nesso tra l'economia monetaria e la diffusione di riproduzioni meccaniche. Da quando è stata inventata la stampa si paga per il più misero lavoro lo stesso prezzo medio che si paga per la poesia più sublime, da quando vi sono le fotografie, una fotografia della *Bella* di Tiziano non è più cara di quella di una canzonettista, da quando vi sono modi meccanici per produrre mobili, un mobile dello stile più squisito non è più costoso di quello del peggior stile. Il fatto che chi ha creato il primo guadagna più denaro di chi ha creato il secondo, dipende soltanto dal numero di coloro che individualmente pagano la stessa somma per il primo, maggiore di quanto non accada per il secondo. In ciò consiste il carattere in sé e per sé democratico del denaro nei confronti di quei modi personali di ricompensa caratteristici delle forme del feudalesimo o del mecenatismo. L'anonimità di chi paga in denaro, in contrasto con le altre forme menzionate, serve certamente all'indipendenza soggettiva e al libero sviluppo della persona che offre la sua prestazione. In particolare, la grande diffusione dei modi meccanici di riproduzione, che ha la conseguenza di rendere indipendente il prezzo dalla qualità, rompe il legame che il pagamento specifico per una prestazione specifica aveva stabilito fra consumatori e produttori. Così, nel processo di differenziazione fra persona e prestazione, il denaro agisce a favore dell'indipendenza di chi compie la prestazione, sia quando la separazione di quegli elementi precedentemente fusi avviene a partire dall'autonomia della persona, sia quando essa procede dall'autonomia della prestazione.

Lo sviluppo dell'indipendenza dell'individuo dal gruppo e le nuove forme di associazione rese possibili dal denaro.

Se ora volgiamo lo sguardo indietro, all'inizio di queste riflessioni, l'intero processo di separazione tra persona e cosa appare come un processo di differenziazione che si verifica all'interno della prima: sono i diversi interessi e le diverse sfere di attività della personalità che attraverso l'economia monetaria raggiungono una autonomia relativa. Se prima ho detto che il denaro separa la prestazione economica dall'insieme della personalità, bisogna tuttavia ricordare che la prima rimane pur sempre in assoluto una parte della personalità, e che il significato di quest'ultima, d'altra parte, non consiste più nella sua totalità assoluta, ma soltanto nella somma di quei contenuti e di quelle energie psichiche che rimangono dopo la separazione delle energie e dei contenuti economici. Si può così definire l'effetto del denaro come

atomizzazione della singola personalità, come individualizzazione che si realizza all'interno di essa. Questa è tuttavia soltanto una tendenza della società nel suo complesso che si estende all'individuo: infatti il denaro, così come agisce sugli elementi del singolo essere, così agisce prima di tutto sugli elementi della società, sugli individui. Quest'ultima conseguenza dell'economia monetaria, come è stato posto spesso in rilievo, si collega soprattutto al fatto che il denaro rinvia alle prestazioni altrui. Mentre nelle epoche che hanno preceduto l'economia monetaria il singolo trovava il proprio punto di riferimento direttamente nel proprio gruppo e lo scambio dei servizi univa strettamente il singolo alla collettività, oggi ognuno porta con sé il diritto alle prestazioni altrui in una forma più concentrata e potenziale. Può scegliere quando e dove farlo valere, e distrugge in questo modo l'immediatezza dei rapporti che la precedente forma di scambio aveva fondato. Questa facoltà estremamente importante del denaro di conferire all'individuo un'autonomia nuova nei confronti degli interessi immediati del gruppo non si manifesta solo nel contrasto fondamentale fra economia naturale ed economia monetaria, ma anche all'interno di quest'ultima. Verso la fine del xvi secolo il pubblicista italiano Boterò scriveva:³ «Abbiamo in Italia due repubbliche floridissime, Venezia e Genova: di queste senza dubbio che Venezia avanza di gran lungo Genova, e di stato e di grandezza; e se ne cercheremo le ragioni, troveremo ciò esser avvenuto, perché i Veneziani, attendendo alla mercatanzia reale, si sono arricchiti mediocrementemente in particolare, ma infinitamente in comune: all'incontro i Genovesi, impiegandosi affatto in cam-bj, hanno arricchito immoderatamente le facoltà particolari, ma impoverito estremamente l'entrate pubbliche». In quanto gli interessi sono fondati sul denaro e nella misura in cui la proprietà consiste in denaro, il singolo sviluppa una tendenza e un sentimento di autonomia nei confronti della totalità sociale, il suo rapporto con essa è come quello che si instaura tra una forza e un'altra forza, perché è libero di stabilire dove e come vuole i propri rapporti d'affari e di collaborazione; il traffico di merci, invece, anche quando è spazialmente esteso come quello dei Veneziani, deve cercare piuttosto collaboratori e addetti in una cerchia più vicina, poiché la tecnica più complessa e «sostanziale» impone in genere di radicarsi in situazioni locali dalle quali il commercio in denaro è libero. Ciò naturalmente risalta in modo più netto se si osserva la differenza tra la proprietà fondiaria e la proprietà monetaria. La dimostrazione della profondità di questa connessione sociologica è data dal fatto che cento anni dopo quell'affermazione di Boterò ci si accorse del pericolo che sorge per lo Stato quando la base della proprietà della classe dominante è costituita da beni mobili, che in tempi di pubbliche calamità si possono portare al sicuro, mentre gli interessi dei proprietari terrieri sono legati indissolubilmente alla

patria. In Inghilterra, il crescente prevalere della ricchezza industriale sulla ricchezza basata sulla proprietà terriera è stato ritenuto responsabile della perdita di interesse collettivo e sociale da parte della classe superiore. L'antico *self-government* si basava sulla personale attività pubblica dei membri di questa classe, mentre ora l'attività pubblica è condotta in modo da lasciare sempre più spazio ai diretti organi dello Stato. La semplice tassa in denaro, della quale ora ci si accontenta, documenta la connessione che esiste fra il sempre maggiore adeguarsi del denaro a tutte le situazioni e il tramonto di quegli antichi obblighi sociali.

Il denaro non soltanto conferisce un carattere di maggiore indipendenza al rapporto del singolo con il gruppo: anche il contenuto delle singole associazioni e il rapporto dei membri con esse è sottoposto ad un nuovo processo di differenziazione. La corporazione medievale racchiudeva in sé l'uomo intero: l'arte dei lanaiuoli non era soltanto un'associazione di individui che curava gli interessi della manifattura della lana, ma anche una comunità di vita, dal punto di vista tecnico, sociale, religioso, politico e da molti altri punti di vista. Per quanto concreti fossero gli interessi associati, tale associazione viveva immediatamente nei suoi membri e questi si riconoscevano completamente in essa. In contrapposizione a questa forma di unità, l'economia monetaria ha reso possibili infinite associazioni che pretendono dai loro soci soltanto contributi in denaro o che si riducono ad un semplice interesse monetario. Si pensi in primo luogo alle società per azioni, in cui l'elemento unificante tra i soci consiste esclusivamente nell'interesse ai dividendi, e in modo così esclusivo che per il singolo azionista è del tutto indifferente che cosa produca la società. La concreta mancanza di una connessione fra il soggetto e l'oggetto, per il quale il primo ha soltanto un interesse in denaro, si riflette nella mancanza di collegamenti personali con gli altri soggetti ai quali il singolo è legato esclusivamente da interessi monetari. Siamo di fronte così a una delle formazioni culturali più cariche di conseguenze: alla possibilità che l'individuo faccia parte di associazioni, di cui vuol promuovere o godere il fine oggettivo senza che il collegamento comporti un qualsiasi legame di natura personale. Il denaro ha creato la possibilità di associarsi con altri senza dover rinunciare ad una parte della propria libertà o della propria riservatezza. Questa è la differenza fondamentale e straordinariamente importante rispetto alla corporazione medievale, che non distingueva fra l'uomo in quanto tale e l'uomo come membro dell'associazione. Essa includeva nella propria sfera gli interessi economici e quelli religiosi, gli interessi politici e quelli familiari. L'associazione permanente non conosce ancora, in quello stadio originario, la forma del semplice «contributo», e tanto meno la costituzione di tutto il suo patrimonio

mediante tali contributi e tali «responsabilità limitate». Si può dire (certo solo in un senso complessivo e con le riserve necessarie quando si fanno affermazioni così generali) che prima i rapporti fra gli uomini erano più chiari, non erano ancora confusi da mediazioni, mescolanze, riserve, che vi erano rapporti meno problematici e una minor quantità di rapporti «parziali». Il rapporto del singolo con l'associazione aveva il carattere del «tutto o niente», non tollerava di essere frammentato al punto che una semplice frazione della personalità, per il resto del tutto indipendente, potesse esservi investita, trovando nell'atto di dare e di ricevere denaro, inteso come unico legame associativo, il proprio assoluto compimento. Ciò non vale soltanto per i singoli, ma anche per le individualità collettive. La forma monetaria dell'interesse collettivo dà anche alle associazioni la possibilità di pervenire insieme ad un grado più elevato di unità, senza che la singola associazione debba rinunciare alla propria indipendenza e alla propria specificità. Dopo il 1848 si formarono in Francia sindacati di associazioni di lavoratori dello stesso mestiere, caratterizzate dal fatto che ognuna versava a questo sindacato il proprio fondo indivisibile. Si creava così una cassa comune indivisibile, il cui fine principale era di rendere possibili acquisti all'ingrosso, concessioni di prestiti, ecc. Ma tali sindacati non si proponevano affatto come fine di unificare le associazioni che ne facevano parte. Ognuna di esse doveva invece mantenere la propria organizzazione particolare. La tipicità di questo esempio consiste nel fatto che in quel periodo gli operai erano presi da una vera e propria frenesia associazionistica. Per rifiutare una fusione che si presentava, in questo caso, così ovvia, i motivi che li spingevano ad avanzare riserve reciproche devono essere stati particolarmente forti. Trovarono tuttavia la possibilità di rendere operante l'unità dei loro interessi, unità che nonostante tutto esisteva, limitandosi a mettere in comune quel patrimonio in denaro. Anzi, proprio sulla base di questa completa libertà soggettiva, che lascia ai membri dell'associazione soltanto la possibilità di contributi in denaro, sono diventate possibili certe associazioni che altrimenti non sarebbero nate. Il *Gustav-Adolf-Verein*, quella grande comunità nata al fine di soccorrere le parrocchie evangeliche bisognose, non avrebbe potuto esistere e svolgere un ruolo efficace, se il carattere (o piuttosto l'assenza di carattere) dei contributi in denaro non avesse cancellato le differenze confessionali dei contribuenti. Sarebbe stato impossibile indurre luterani, riformati e unificati ad un'altra forma di associazione. Lo stesso vale quando l'interesse monetario comune diviene, per così dire, un interesse passivo. Il clero inglese non costituiva un'unità fino al Medioevo abbastanza avanzato; in particolare, i vescovi, come signori feudali, appartenevano alla classe dei Lords ed erano separati socialmente e politicamente dal basso clero. La situazione non cambiò fintanto che venne

tassata soltanto la proprietà terriera da cui quest'ultimo era escluso. Ma non appena apparvero particolari forme di tassazione che colpivano tutto il reddito ecclesiastico si creò, per amore o per forza, un interesse comune all'intero ceto che il miglior conoscitore di quel tempo ritiene uno dei fattori fondamentali, capace di fare del clero, soltanto allora, un ceto "unitario. Già agli inizi dell'economia monetaria lo stesso motivo fondamentale stimola lo sviluppo delle associazioni economiche. L'accrescimento (e l'aumentata importanza) del capitale produssero, a partire dal xiv secolo, il bisogno di mantenerlo indiviso nella stessa famiglia. Infatti, se le parti di tutti gli eredi rimanevano unite, potevano garantire a ciascuno vantaggi maggiori di quelli che avrebbero potuto ottenere con la loro divisione. Si affermò dunque in Germania l'ingresso di tutti gli eredi nell'eredità indivisa e la gestione in comune dell'attività commerciale ereditata. Sorse all'interno della famiglia la separazione fra gestione domestica e impresa, così che membri della famiglia, con gestione domestica e patrimonio separati, potevano tuttavia rimanere comproprietari dell'unica «ditta» indivisa; mentre da un lato aveva distrutto l'antica economia familiare, il capitale monetario creò al di là di questa separazione una nuova unione, nella cui pura oggettività rientravano esclusivamente gli interessi patrimoniali, separati dai veri e propri interessi privati. In secondo luogo, questo tipo di unione venne imitato anche da coloro che non si trovavano originariamente in un rapporto di tipo familiare. Infatti, una volta separata l'«impresa» dall'economia domestica, questa forma venne adottata anche da persone non imparentate tra loro come forma di associazione di puri capitali operanti, e così, già all'inizio del xv secolo, appare la società commerciale aperta. Ad una pura società di patrimoni (cioè ad una società nella quale il patrimonio posseduto insieme risulta oggettivato in una unità e in una persona giuridica, posta al di là delle singole parti, e alla quale il socio partecipa con una determinata parte del suo patrimonio e non con la sua persona) si è giunti soltanto con la penetrazione dell'economia monetaria. Soltanto il denaro poteva realizzare forme comunitarie che non recassero alcun pregiudizio al singolo membro. Infatti, il denaro ha sviluppato la forma pura di associazione di scopo, quel tipo di organizzazione, cioè, che unisce l'elemento impersonale negli individui in vista di un'azione comune e che per ora costituisce l'unica possibilità in base alla quale gli individui si possono associare mantenendo un'assoluta riserva su tutti gli elementi personali e specifici.

L'effetto dissolvente e isolante del denaro non si risolve necessariamente nel fatto che costituisce in generale la condizione e il correlato di quest'azione di conciliazione e collegamento; al contrario, in alcune situazioni storiche, il denaro ha contemporaneamente una funzione disgregante ed una unificante.

Così avviene, ad esempio, nella vita familiare, la cui unità organica e la cui coesione sono state distrutte dagli effetti dell'economia monetaria, mentre, d'altra parte, proprio a partire dal riconoscimento di tali effetti, si è posto in rilievo che la famiglia altro non è se non un'organizzazione per regolare la successione ereditaria. Se, fra i molti interessi che garantiscono l'unione di un gruppo, uno agisce in modo distruttivo su tutti gli altri, sarà naturalmente proprio questo interesse a sopravvivere agli altri e a rappresentare infine l'unico legame fra gli elementi, una volta corrosi tutti gli altri collegamenti. Non è solo in base al suo carattere immanente, ma proprio in base al fatto che agisce in modo distruttivo su tanti altri tipi di legame fra gli uomini, che noi vediamo come il denaro riesca a creare legami fra elementi altrimenti del tutto privi di connessioni. Oggi forse non esiste più un'associazione di uomini che non comporti, nel suo insieme, qualche interesse monetario, anche se si tratta soltanto dell'affitto di una sala per una corporazione religiosa.

Ma il carattere di associazione di scopo, che la vita associata assume in misura sempre maggiore, provoca una progressiva perdita della spiritualità; la totale inesorabilità del denaro si rispecchia così nel tipo di cultura sociale che esso determina. Forse, la forza dell'ideale socialista è riconducibile in parte ad una reazione a questa durezza; infatti, dichiarando guerra all'essenza del denaro, questo ideale vuole superare l'isolamento dell'individuo nei confronti del proprio gruppo che si manifesta nella forma dell'associazione di scopo e nello stesso tempo si appella a tutti i più intimi sentimenti d'entusiasmo di gruppo che è possibile risvegliare nel singolo individuo. Certo, il socialismo è orientato verso la razionalizzazione della vita, verso il dominio degli elementi casuali ed eccezionali di essa attraverso le leggi e i calcoli dell'intelletto; ma, contemporaneamente, è elettivamente affine agli oscuri istinti comunistici che, come eredità di tempi ormai scomparsi, dormono ancora negli angoli più riposti dell'anima. In questa duplicità di motivazioni, che si collocano nella psiche in direzioni polarmente opposte e che lo mostrano da un lato come estremo prodotto dello sviluppo dell'economia monetaria razionalistica, e dall'altro come personificazione dell'istinto più indifferenziato e della più indifferenziata vita del sentimento, consiste la particolare forza di attrazione del socialismo: è allo stesso tempo razionalismo e reazione al razionalismo. Il socialismo ha trovato un ideale esaltante nell'eguaglianza comunista dell'antica struttura gentilizia, mentre l'essenza del denaro ha fatto sì che l'individuo ripiegasse su sé stesso lasciandogli, come oggetti di dedizione personale ed affettiva, soltanto le relazioni individuali in senso strettissimo, come la famiglia e l'amicizia, da un lato, e dall'altro soltanto la cerchia più ampia, come ad esempio la patria o l'umanità, in entrambi i casi, cioè, delle formazioni sociali che, anche se per motivi opposti, sono completamente

estranee all'associazione obiettiva per fini isolati e che anzi ad essa si contrappongono. Agisce in questo ambito una delle leggi sociologiche di più ampia e profonda portata. Alle poche regole che si possono fissare, in generale e con una certa approssimazione, per indicare la forma dello sviluppo sociale, appartiene in primo luogo la seguente: l'allargamento di un gruppo va di pari passo con l'individualizzazione e l'autonomizzazione dei singoli membri. L'evoluzione della società inizia di solito con un gruppo relativamente piccolo, che mantiene i propri elementi in una condizione di stretto collegamento e di grande omogeneità e procede fino a giungere ad un gruppo relativamente grande che garantisce ai suoi elementi libertà, essere-per-sé e differenziazione reciproca. La storia delle forme familiari, come quella delle comunità religiose, lo sviluppo delle associazioni economiche come quello dei partiti politici, si manifesta dovunque in base a questo tipo. Perciò, il significato del denaro per lo sviluppo dell'individualità è strettamente connesso con la rilevanza che esso assume per l'allargamento del gruppo sociale. In rapporto a quest'ultima non c'è più bisogno di dare qui una dimostrazione esauriente: ho già illustrato il rapporto reciproco fra economia monetaria e ampiezza della cerchia economica. Quanto più gli uomini entrano in rapporto tra loro, tanto più astratto e universalmente valido è il loro mezzo di scambio; e, inversamente, una volta creato tale mezzo, esso consente di intendersi a distanze altrimenti inaccessibili, rende possibile l'inclusione delle personalità più varie nella stessa sfera d'azione, l'interazione e quindi l'unificazione di uomini che a causa della distanza spaziale, sociale, personale, dei loro interessi, o a causa di una distanza d'altro tipo, non potrebbero essere raggruppati in alcun altro modo.

Rapporti di carattere generale tra Veconomia monetaria e il principio dell'individualismo.

La stretta correlazione tra economia monetaria, individualizzazione e allargamento della cerchia sociale si rivela soprattutto nel carattere del commercio che è evidentemente collegato da un lato con il prevalere dell'economia monetaria, dall'altro con l'ampliamento dei rapporti e il superamento del gruppo ristretto e autosufficiente dei tempi primitivi. Il commercio, prescindendo dagli sviluppi più avanzati, è caratterizzato dal fatto di non richiedere una tecnica complessa come quella dell'artigianato o tradizionalmente consolidata come quella dell'agricoltura. Perciò il commerciante non è costretto, nella stessa misura degli altri tipi di attività, all'apprendistato (che implica sempre un collegamento più stretto con l'ambiente immediato), non è rinviato a una tradizione personale e oggettiva (che livella le particolarità individuali) e infine non è soggetto all'ereditarietà

della professione, che l'artigianato di un tempo e, ancor oggi, la proprietà terriera presuppongono. L'India ci insegna che l'ereditarietà delle professioni non è decisiva nel commercio come nelle attività industriali. È la tecnica commerciale che consente al mercante itinerante, che spezza i confini dei gruppi e che è il vero pioniere dell'economia monetaria, di sottrarsi a quei livellamenti e a quelle fusioni che sono proprie delle altre professioni, spingendolo a contare sulle proprie forze e sul proprio coraggio. La stessa correlazione può essere osservata in un fatto abbastanza marginale rispetto al problema trattato. Vincere in una gara un premio in denaro è qualcosa di intrinsecamente diverso dal vincere un premio onorifico. Con il premio in denaro il vincitore è liquidato, ha ricevuto il proprio compenso; il premio onorifico, invece, esercita un'influenza ulteriore, dà rilievo a tutta la personalità (naturalmente, in determinate circostanze, ma non per definizione, questo può accadere anche con il premio in denaro): il premio in denaro si riferisce all'opera, il premio onorifico a chi la compie. Ma rendere onore in quest'ultimo senso è possibile per lo più solo all'interno di una cerchia relativamente ristretta. Anche l'onore che non implica un elemento di distinzione per l'individuo, vale soltanto all'interno di un gruppo abbastanza piccolo che, mediante la definizione precisa della rispettabilità dei suoi membri, si mantiene chiuso, forte e intangibile nei confronti dell'ambiente: è questo l'onore degli ufficiali, dei commercianti, della famiglia, perfino quello, spesso rilevato, dei furfanti. Ogni onore è originariamente onore di ceto sociale o di classe, e l'onore dell'uomo in genere o l'onore individuale richiedono al singolo solo quegli elementi su cui tutti i gruppi più piccoli concordano all'interno di un gruppo più grande. Ma l'onore che non deve includere fra gli altri chi ne è investito, bensì distinguerlo da essi, richiede, in misura non minore, una certa chiusura e solidarietà della cerchia sociale; il nome del vincitore di Olimpia risuonava in tutta la Grecia, perché la Grecia era piccola e fortemente unita in questo comune interesse. Il premio in denaro ha quel carattere egoistico che cerchie sociali molto grandi propongono come modello agli individui che ne fanno parte; il carattere non egoistico, che corrisponde alla solidarietà della cerchia più piccola, è simboleggiato nel modo più bello dal fatto che la corona d'oro che il Consiglio ateniese dei Cinquecento riceveva per aver svolto degnamente il proprio compito veniva custodita in un tempio. Quando ci troviamo di fronte ad una cerchia piuttosto piccola e chiusa di interessi, come ad esempio in occasione di alcune manifestazioni sportive, in alcuni settori dell'industria, ecc., il premio onorifico è ancora completamente giustificato. Ma nella misura in cui alla limitazione e all'omogeneità della cerchia subentra l'allargamento e la reciproca estraneità dei suoi elementi, in luogo del premio onorifico, fondato sull'influenza reciproca di tutto il gruppo,

subentra il premio in denaro che rappresenta il riconoscimento finale della prestazione, senza alcun ulteriore rimando. L'allargamento della cerchia sociale richiede dunque il passaggio all'espressione in denaro del servizio reso perché implica inevitabilmente l'atomizzazione di questa cerchia; l'impossibilità di trapiantare la disposizione d'animo di una piccola cerchia in una cerchia più grande richiede l'espressione della ricompensa attraverso un mezzo che non rinvia chi deve essere ricompensato al consenso e al favore di tutto il gruppo.

Si può sottolineare a questo proposito che il rapporto tra denaro e espansione del gruppo sociale è altrettanto stretto del rapporto tra denaro e oggettivazione dei contenuti della vita che avevamo precedentemente trattato. Questo parallelismo non è casuale. Ciò che noi chiamiamo significato oggettivo delle cose, è, da un punto di vista pratico, la loro validità per una cerchia piuttosto ampia di soggetti. Man mano che le cose si sviluppano a partire dal loro legame originario con il singolo soggetto o con una piccola cerchia, al di là della casualità di un'interpretazione soggettiva, la loro rappresentazione o configurazione diventa valida per cerchie sempre più ampie (anche se gli ostacoli della situazione non permettono in realtà che si giunga totalmente a questo riconoscimento), e proprio così raggiungono ciò che noi chiamiamo la loro verità oggettiva o la loro configurazione oggettivamente adeguata, anche se la loro validità ideale, a cui rinviano gli ultimi concetti, possa respingere, nel suo essere-per-sé, ogni rapporto con il fatto di essere riconosciuta o meno. Il significato del denaro, in entrambi i sensi, conferma che questa correlazione è stretta e che essa vale in molti campi specifici. Il diritto commerciale del medioevo tedesco era originariamente soltanto un diritto cooperativo delle singole corporazioni di commercianti. Si trasformò in diritto comune in base all'idea universalistica che l'intera classe dei commercianti del Reich, anzi del mondo, costituiva una grande gilda. In questo modo il diritto comune del ceto mercantile si trasformò in diritto commerciale comune. Appare qui molto chiaramente come il diritto, trasferendosi progressivamente da una cerchia ristretta ad una cerchia estremamente ampia, si separa dal rapporto con le persone e diviene il diritto delle transazioni oggettive. Fu proprio questo sviluppo ad essere favorito dalla diffusione sempre più capillare del traffico monetario e viceversa.

La difficoltà tecnica di trasportare su grandi distanze i valori di un'economia naturale confina gli stessi necessariamente nella relativa angustia delle singole cerchie economiche, mentre il denaro, data la sua assoluta mobilità, costituisce il mezzo che collega la massima estensione della cerchia con l'autonomizzazione della personalità. Il concetto che media questa correlazione fra denaro e allargamento della cerchia, fra denaro e

differenziazione degli individui, è spesso la proprietà privata. La piccola cerchia, basata sull'economia naturale, inclina verso la proprietà comune. Ogni ampliamento della cerchia spinge verso una particolarizzazione delle componenti; quando il numero dei membri aumenta, la tecnica amministrativa della proprietà comune diviene così complessa e conflittuale, aumenta a tal punto la probabilità che sorgano incompatibilità personali o che alcuni premano per superare l'angustia comunistica, che la divisione del lavoro, contrapposta alla proprietà comune, e l'intensità dello sfruttamento risultano essere una necessità in modo tale che la proprietà privata può essere definita come conseguenza diretta dell'aumento quantitativo del gruppo. Un manoscritto irlandese del xn secolo ci dice che le divisioni del suolo avvenivano a causa del fatto che il numero delle famiglie era divenuto troppo grande: e in Russia, dove il passaggio dalla proprietà collettiva a quella individuale si compie in maniera ancora oggi visibile, è del tutto chiaro che il semplice aumento della popolazione favorisce e accelera tale processo. Il denaro è il substrato più adeguato alla forma della proprietà privata e personale. La divisione dei beni, la fissazione dei diritti patrimoniali, la soddisfazione delle esigenze individuali è divenuta senz'altro possibile solo attraverso il denaro. Lo schema primario, il più puro, dell'allargamento quantitativo della cerchia della vita economica è lo scambio: con esso l'individuo supera i confini della propria periferia solipsistica in misura assai maggiore di quanto non avvenga con la rapina e il dono. Ma lo scambio, per definizione, è possibile soltanto con la proprietà privata; nella proprietà collettiva è insita una tendenza alla «mano morta», mentre i desideri specifici del singolo e il suo bisogno di realizzazione rendono necessario lo scambio. La proprietà deve essersi prima concentrata nell'individuo per ampliarsi in seguito, a partire da questo punto, attraverso lo scambio. Il denaro, in quanto esponente assoluto, vera incarnazione dello scambio, attraverso la mediazione della proprietà privata, intrinsecamente destinata allo scambio, divenne il veicolo dell'allargamento dell'economia, di quel reciproco rapportarsi di un numero infinito di contraenti attraverso l'andirivieni dello scambio. Perciò — e questo è il rovescio della stessa medaglia — il denaro si oppone anche a certe utilizzazioni collettivistiche che sorgono spontaneamente all'interno dell'economia naturale. Nel Medioevo valeva la teoria che si poteva esigere una prestazione in denaro soltanto da chi l'aveva promessa personalmente: i membri dei ceti che non erano stati presenti all'assemblea che doveva deliberare una certa somma, spesso la negavano. All'inizio del xm secolo in Inghilterra non è ancora formalmente stabilito che la decisione del *Supreme Council* dei rappresentanti dei ceti sia vincolante per tutti i sudditi *in materia fiscale* di fronte alla opposta volontà del singolo. E quando, alla fine del

Medioevo, in Germania i ceti delle province costituivano nei confronti del principe una corporazione che agiva come una unità e le cui azioni non erano la somma delle azioni dei singoli ma l'azione della comunità dei ceti, la forma precedentemente menzionata si mantenne molto a lungo in materia tributaria: infatti, per molto tempo, la comunità sembrò rappresentare soltanto la somma dei singoli, così che ogni singolo poteva sottrarsi alla decisione comune. Lo stesso motivo si fa valere in circostanze molto diverse, quando, nonostante il crescente centralismo dell'amministrazione statale, viene lasciata alle formazioni locali relativa libertà nell'amministrazione delle finanze. La legislazione tedesca degli ultimi secoli, per esempio, sembra inclinare verso una restrizione dei compiti sociali, politici ed etici dei comuni in quanto tali e manifesta una tendenza a ridurli al livello di organi locali della volontà del governo centrale; nell'ambito dell'amministrazione patrimoniale, invece, essi conservano una notevole autonomia. Nello stesso senso si è posto in rilievo che il massimo inconveniente della pena pecuniaria è costituito dal fatto che il denaro in mano dello Stato non può essere fatto fruttare come se fosse nelle mani dell'individuo. Perciò risponde ad una opportunità di ordine tecnico il fatto che chi subisce delle limitazioni in tutti gli altri rapporti possa tuttavia disporre di una certa libertà nel gestire il denaro. Si tratta di una conseguenza pratica alquanto mascherata e di una espressione della difficoltà a cui va incontro l'utilizzazione collettiva del denaro.

Tale difficoltà perdura anche se il denaro è adatto a consolidare l'interesse associativo comune di individui che altrimenti non sarebbero associabili. Entrambi i fenomeni risalgono ad una stessa conseguenza del denaro e cioè al fatto che il denaro rende possibile la separazione e l'indipendenza reciproca di quegli elementi che esistevano originariamente in stato di unità. Per un verso, questa atomizzazione investe le singole personalità rendendo possibile che i loro interessi comuni, indipendentemente da ciò che hanno di divergente e di inconciliabile, si associno in una struttura collettiva. Da un altro lato, però, essa investe anche le comunità e ostacola la possibilità che individui fortemente differenziati entrino in rapporto di comunione esterna ed interna. Lo schema di questa contraddizione, molto al di là di questo caso, attraversa l'intera vita sociale. Tale contraddizione deriva dal fatto che l'individuo è da un lato un puro elemento e un membro dell'unità sociale, ma dall'altro è un tutto i cui elementi costituiscono un'unità relativamente chiusa. Il ruolo che all'individuo spetta come semplice organo entrerà perciò spesso in collisione con quello che egli può o vuole svolgere come organismo globale. Il medesimo influsso che agisce sulla totalità sociale composta da individui e sull'individuo come un tutto, produce in entrambi effetti formalmente uguali, che, proprio in quanto l'individuo esprime due significati completamente eterogenei, finiscono

abbastanza spesso per giungere ad una contrapposizione di contenuto. Perciò è certamente una contraddizione pratica, ma non è in alcun modo una contraddizione logica, teoreticamente irrisolvibile, il fatto che il denaro, agendo sulla differenziazione degli elementi sia nell'ambito della società che all'interno dei singoli individui, da un lato renda più difficile, dall'altro faciliti lo stesso processo. Le maggiori difficoltà che incontra l'utilizzazione collettivistica del denaro sono in generale strettamente connesse a questa contraddizione. Come è già stato sottolineato precedentemente, ogni altro tipo di proprietà rinvia, per le condizioni tecniche che impone il suo impiego, ad un certo tipo di utilizzazione e perciò la libertà di disporne incontra un limite oggettivo. Nell'uso del denaro manca tale limite e il fatto che molti possano disporne in comune, offre alle tendenze disgreganti uno spazio molto più ampio. In questo modo però l'economia monetaria si pone in netta contrapposizione con le condizioni di vita delle piccole unità economiche che così spesso devono far fronte ad impieghi comuni e a misure unitarie. Si può dire, in modo molto sintetico, che se la cerchia economica di piccole dimensioni si mantiene attraverso l'uguaglianza e l'unitarietà, la cerchia di grandi dimensioni si mantiene mediante l'individualizzazione e la divisione del lavoro. In quanto prodotto astratto delle interazioni economiche di una cerchia relativamente grande, e, d'altra parte, dato il suo carattere puramente quantitativo che consente la più precisa espressione meccanica di ogni esigenza particolare, di ogni valore della prestazione individuale, di ogni tendenza personale, il denaro realizza in campo economico la correlazione sociologica universale tra l'estensione del gruppo e la formazione dell'individualità.

Il rapporto del denaro con la proprietà privata e quindi con la libera formazione della personalità si collega innanzitutto, come è stato detto, alla sua mobilità e diviene perciò particolarmente trasparente nel suo opposto, la proprietà fondiaria. Essa supera in due direzioni il legame con l'individuo: nella dimensione dell'ampiezza, in quanto più di qualsiasi altra cosa è adatta ad essere patrimonio collettivo di un gruppo, e nella dimensione della profondità, in quanto è l'oggetto ottimale della trasmissione ereditaria. Se la proprietà comune del gruppo primitivo consiste in appezzamenti di terra, lo sviluppo procede nuovamente in due direzioni fondamentali. In primo luogo, quando i mezzi di sostentamento vengono ricavati da una proprietà di carattere più mobile: non appena questo accade, è presente anche la proprietà privata. Presso i popoli nomadi troviamo che la terra è sempre un bene comune della stirpe e viene assegnata soltanto in uso alle famiglie; ma il bestiame è dovunque proprietà privata delle singole famiglie. La stirpe nomade, per quel che ne sappiamo, non è mai diventata comunista per

quanto riguarda la proprietà del bestiame. In effetti, anche in molte altre società, i beni mobili erano già diventati proprietà privata, mentre il suolo continuava ad essere proprietà comune. D'altra parte, il sorgere della proprietà privata si collega a quelle attività che non hanno bisogno del suolo come fonte di materiale. Nel diritto della comunità gentilizia indiana si fa strada il pensiero che ciò che non viene ottenuto mediante il patrimonio familiare (che è costituito appunto prevalentemente da terreni) non deve entrare a far parte del patrimonio stesso. Quindi l'acquisizione di una capacità personale, come l'imparare un mestiere, viene ritenuta il mezzo principale per ottenere un bene privato e per giungere all'indipendenza personale. L'artigiano, che porta con sé ovunque la sua abilità, possiede appunto in essa quel bene mobile, che, proprio come in un'altra dimensione il possesso del bestiame, scioglie il singolo dal legame costituito dal carattere collettivo della proprietà fondiaria. Infine: la conservazione di forme di vita comunitaria nel quadro di una forma di vita individualistica è un mezzo efficace per conservare, per quanto è possibile, nel momento in cui l'economia naturale si dissolve, il tipo di associazione comunitaria basata su di essa. Fino al xm secolo il patrimonio delle comunità ecclesiastiche consisteva essenzialmente nella proprietà fondiaria la cui conduzione si basava sul principio dell'economia collettivistica. La caduta dei profitti dell'economia naturale creò da allora in poi gravi difficoltà per questo tipo di economia; ma proprio l'economia monetaria che stava diventando dominante e alla quale si doveva la comparsa di quei problemi, offrì contemporaneamente una sorta di rimedio. Si frantumarono, cioè, in misura maggiore o minore, le rendite delle abbazie e persino dei conventi, dividendole in singole prebende o benefici e, mediante la forma in denaro dei proventi, fu possibile assegnarne molti, di origine diversa, ad un'unica persona. Ciò consentì, se non altro, di mantenere allo stesso livello le entrate delle personalità più in vista e più rappresentative delle comunità ecclesiastiche, pur in una fase di redditi complessivi decrescenti, anche se ciò avvenne a spese dei chierici di grado inferiore che ora dovevano prestare servizio alla comunità dietro compenso. Questo processo mostra molto chiaramente come la minore importanza economica della terra spinga dei gruppi, pur così strettamente predisposti alla fusione e all'unità, come lo sono quelli religiosi, al passaggio da una forma di vita collettivistica ad una individualistica e come l'affermarsi dell'economia monetaria costituisca nello stesso tempo la causa e (mediante lo smembramento e la mobilitazione dei fondi) il mezzo di questo processo. Che oggi proprio il contadino sia considerato il più deciso avversario delle aspirazioni socialistiche dipende soprattutto dal fatto che egli, in perfetta conformità alle esigenze tecniche della sua attività, è estremamente conservatore: dal momento che esiste la proprietà individuale, egli rimane

fedele ad essa con la stessa rigidità con cui secoli prima rimaneva vincolato alla marca comunitaria, anzi con la stessa costanza con cui in tempi molto più recenti si è attenuto alla coltura consociata.

Inoltre, nel socialismo moderno vi è un motivo fondamentale che si contrappone a quell'antica struttura collettiva della proprietà terriera come a qualcosa di completamente eterogeneo e che lo estranea completamente dall'essenza più intima della vita dell'agricoltore: il completo dominio della produzione mediante l'intelletto, la volontà; la capacità organizzativa, il calcolo dell'uomo. La struttura della fabbrica, il modo con cui è costruita la macchina, mette ogni giorno sotto gli occhi dell'operaio il fatto che si possono realizzare movimenti finalizzati e che si possono ottenere effetti utili con assoluta sicurezza e che attriti e interferenze di carattere personale o provenienti dall'interno possono venir completamente evitati. Il raggiungimento dei fini mediante un meccanismo trasparente e controllabile costituisce il prerequisito di un ideale socialista che vuole organizzare tutto con il razionalismo sovrano della macchina e con l'eliminazione di tutti gli impulsi personali. Il lavoro del contadino e i suoi risultati dipendono invece da forze non influenzabili e incalcolabili, i suoi pensieri si muovono in relazione a un fattore non razionalizzabile e allo sfruttamento, di volta in volta, di condizioni irregolari. I suoi ideali si formano dunque in opposizione a quelli del socialismo, che non aspira a cogliere le condizioni favorevoli, ma persegue l'eliminazione di ogni casualità ed una organizzazione degli elementi della vita che renda calcolabile ciascuno di essi (cosa che, negli interessi dei contadini, non entra affatto in questione). L'assoluto dominio della produzione complessiva attraverso l'intelletto, e la volontà è tecnicamente possibile solo con la centralizzazione assoluta dei mezzi di produzione nelle mani della «società», ma è evidente quanto l'antica collettività basata sull'economia naturale disti nel suo nucleo e nel suo senso da questa collettività socialista. L'idea del socialismo può elevarsi pertanto soltanto sulla base della forma di proprietà più mobile e più conforme all'economia monetaria, anche se, come ricordavo prima, il comunismo primitivo, come istinto e come ideale nebuloso, può recare un contributo alle forze che spingono verso il socialismo.

In ogni caso, vige storicamente una correlazione tra economia naturale e collettività che corrisponde alla correlazione tra mobilitazione della proprietà e individualizzazione della medesima. Perciò, in stretto rapporto con il suo carattere di bene collettivo, il suolo ha anche un particolare carattere come bene ereditario. Se osserviamo le strutture familiari nella loro configurazione economica, vediamo spesso che la differenza tra bene ereditario e bene acquisito personalmente coincide con quella tra bene immobile e bene mobile. Nei distretti nord-occidentali dell'India una sola parola (*jalm*) significa sia il

diritto di primogenitura sia, in senso stretto, la proprietà fondiaria. Inversamente, il bene mobile può essere in rapporto così stretto con la persona che presso popoli del tutto primitivi, e spesso poverissimi, le eredità costituite da beni mobili non vengono per lo più trasmesse. Come accade in molte parti del mondo, gli oggetti usati dal morto vengono distrutti. Certamente influiscono in tal senso alcune concezioni mistiche. Si ritiene che lo spirito del defunto sia attirato da quegli oggetti e che ritornando possa provocare ogni sorta di danni. Ma questo prova esattamente il legame che esiste tra quegli oggetti e la persona, un legame così stretto che la superstizione deriva da esso il suo particolare contenuto. Si dice che i Nicobari⁴ considerino ingiusto ereditare da un parente e che perciò la sua eredità venga distrutta, ad eccezione degli alberi e delle case. Questi ultimi hanno il carattere di bene immobile e quindi il loro legame con l'individuo è meno stretto e sono più adatti a passare ad altri. Il nostro rapporto con le cose è duplice: l'uomo permane e le cose cambiano, o le cose rimangono e gli uomini cambiano. Quando si verifica la prima situazione, nella proprietà mobiliare, l'accento della significatività cade inevitabilmente sull'uomo e la rappresentazione inclina a mettere in rilievo l'individuo come essenziale. Quando invece rispetto all'uomo sono le cose a mantenersi stabili e a sopravvivergli, l'individuo passa in secondo piano; il suolo appare come la roccia sulla quale la vita del singolo si frange e scorre via. In questo modo, la proprietà immobiliare crea concettualmente la disposizione a far passare il singolo in secondo piano e questo passaggio fa apparire il rapporto dell'individuo con la collettività perfettamente analogo al rapporto dell'individuo con le cose. Di qui anche lo stretto rapporto tra la proprietà fondiaria e l'aristocrazia fondata sul principio dell'ereditarietà. Ricordo qui quanto è stato precedentemente menzionato, in quale misura, cioè, il principio aristocratico della *continuità familiare* tipico dell'antica Grecia fosse in un rapporto d'interazione, religiosamente fissato, con la posizione centrale della proprietà fondiaria: l'alienazione della proprietà fondiaria non era soltanto una violazione dei doveri verso i figli, ma anche, in misura molto più accentuata, di quelli verso gli antenati! Si è inoltre messo in evidenza che dove, come in Germania nel primo Medioevo, i feudi del re erano amministrati in base ad un'economia di tipo naturale (mentre in regioni alquanto più vicine all'economia monetaria, i rapporti feudali potevano venir fondati su benefici diversi da quelli materiali) questo tipo di organizzazione influiva sul carattere aristocratico di tutta l'istituzione. Ma il principio ereditario è in complesso in contrasto con il principio individuale. Pone il singolo in collegamento con l'asse delle persone che vivono una dopo l'altra, mentre il principio collettivo pone l'individuo in relazione alle persone che vivono l'una accanto all'altra. Analogamente, l'ereditarietà garantisce, anche

in campo biologico, l'uguaglianza delle generazioni. L'individualismo economico si ferma al limite del principio ereditario. Nel xm e nel xiv secolo la famiglia nucleare in Germania si era emancipata economicamente dalla «stirpe» e si presentava come soggetto patrimoniale indipendente. Ma in questo modo si poneva anche termine alla differenziazione. Né il padre di famiglia, né la donna o i figli avevano dei diritti individuali, nettamente definiti, al patrimonio: esso rimaneva fondo comune delle generazioni familiari. In questo senso i singoli membri della famiglia non erano ancora individualizzati. La formazione dell'individualità economica inizia dunque nel punto in cui termina la successione ereditaria: *nella* singola famiglia, e cessa nuovamente dove la successione ereditaria domina ancora: *all'interno* della singola famiglia; solo quando, come in epoca moderna, la trasmissione ereditaria riguarda essenzialmente i beni mobili, questo contenuto, con le sue conseguenze individualistiche, domina sulla sua essenza formalmente antiindividualistica. Persino le esigenze della prassi non possono superare quest'essenza, quando essa trova il proprio fondamento nel carattere della proprietà fondiaria. Si potrebbe in alcuni casi porre rimedio ai lati oscuri del nostro diritto ereditario contadino se i contadini facessero testamento. Ma essi lo fanno molto raramente. Il testamento è troppo individuale' nei confronti dell'erede dell'intestatario. Chiedere al contadino di disporre della proprietà a proprio piacimento, in modo personale e indipendente, diverso da quello usuale e generalizzato, significa pretendere troppo dalle sue capacità di differenziazione. Così, dovunque si nota l'immobilità della proprietà (collegata sia al carattere collettivo, sia alla ereditarietà della stessa), la quale appare come un ostacolo la cui graduale rimozione consentirebbe un progresso proporzionale della differenziazione e della libertà personale. Nella misura in cui il denaro è il più mobile di tutti i beni, deve rappresentare l'apice di questa tendenza e costituisce anche di fatto quella forma di proprietà che genera nel modo più netto la liberazione dell'individuo da quei legami unificanti che si irradiano dagli altri oggetti posseduti.

1. Il *Domesday Survey* è un'inchiesta ordinata da Guglielmo il Conquistatore nel 1086 per accertare le terre e i diritti della Corona e catalogare le risorse economiche del paese a fini di imposizione fiscale. Si tratta di un'opera di grande accuratezza e valore storico che fornisce informazioni dettagliate sull'uso della terra, sui diritti feudali gravanti su di essa, sulla popolazione rurale e delle città per tutto il territorio inglese. *Domesday* significa «giorno del giudizio», infatti il *Domesday Book* ebbe larga utilizzazione in campo giudiziale per dirimere le liti che insorgevano sulla titolarità dei diritti feudali.

2. «Così, quando egli si trova nel villaggio di Crotzenburg, i suoi servi possono cuocere il pane

senza che egli debba pretendere altro e recare danno alla povera gente del villaggio».

3. Giovanni Boterò (1544-1617).

Il passo citato da Simmel è tratto dall'opera *Della ragion di stato*, libro primo, Venezia, 1589.

4. Abitanti delle Isole Nicobare. Insieme alle Isole Andamane formano un arcipelago nella parte occidentale del Golfo del Bengala nell'Oceano Indiano.

CAPITOLO V

L'EQUIVALENTE IN DENARO DEI VALORI PERSONALI

I.

Il guidrigildo.

Il significato del denaro nel sistema delle valutazioni si può misurare in base all'evoluzione della pena pecuniaria. Il fenomeno più appariscente che troviamo in questo campo è l'espiazione dell'uccisione, un avvenimento così frequente nelle culture primitive che, almeno per la sua forma semplice e diretta, è superfluo fare degli esempi. Tuttavia, meno notata della frequenza è stata l'*intensità* con cui la connessione tra valore dell'uomo e valore monetario domina spesso le concezioni giuridiche. Nell'Inghilterra anglosassone in epoca remota era fissato un guidrigildo anche per l'uccisione del re; una legge lo faceva ammontare a 2700 scellini. Ma tale somma, nella situazione di allora, era del tutto immaginaria, era impossibile procurarsela. Il suo significato reale era che, per supplirla in qualche modo, l'assassino e tutti i suoi parenti dovevano venir venduti come schiavi, a meno che, come dice un interprete di quella legge, la differenza non rimanesse così grande che — in quanto puro e semplice debito in denaro! — poteva venir saldata solo con la morte. Soltanto dopo essere passati per la pena pecuniaria si giunse a tener conto della personalità. Essa appare come il metro ideale per esprimere l'entità del delitto. Nel medesimo ambito culturale, al tempo dei sette regni, il guidrigildo tipico per l'uomo libero medio ammontava a duecento scellini e per gli altri ceti sociali veniva calcolato in *multipli e sottomultipli di questa norma*. Ciò indica, soltanto in un altro modo, come il denaro rendesse possibile una concezione puramente quantitativa del valore dell'uomo. Proprio in base a questa concezione ci si imbatte ancora al tempo della Magna Charta nell'affermazione che il rapporto tra il cavaliere, il barone e il conte è uguale a quello tra lo scellino, il marco e la sterlina, poiché questa è la proporzione tra i loro gradi nella società feudale. Si tratta di una concezione tanto più caratteristica

quando più la sua motivazione era del tutto inesatta; infatti, essa dimostra che la tendenza a trovare un'espressione in denaro del valore dell'uomo è così forte da realizzarsi al prezzo di un'oggettiva inadeguatezza. In base ad essa, tuttavia, non solo il denaro diviene misura dell'uomo, ma anche l'uomo diviene misura del denaro. La somma, che deve venir pagata per l'uccisione di un uomo, si presenta in luoghi diversi come unità monetaria. Secondo il Grimm¹ il perfetto *spillati* significa: ho ucciso, oppure ho ferito. Perciò in seguito finisce per significare: devo espiare qualcosa. Effettivamente il *solidus* era l'unità penale semplice in base alla quale nel diritto comune venivano calcolate le ammende. In base a quel significato di *spillati* si è ipotizzato che la parola «*Schilling*» significasse «ammenda penale semplice». Qui il valore dell'uomo appare dunque come principio di classificazione del sistema monetario, come principio di determinazione del valore del denaro. Proprio questo motivo riecheggia presso i Beduini, quando l'ammontare normale del guidrigildo (istituzione che Maometto accolse nell'Islam), cento cammelli, risulta contemporaneamente come prezzo tipico pagato per riscattare il prigioniero e per sposarsi. Lo stesso significato del denaro appare anche dove la pena pecuniaria non viene applicata soltanto per l'omicidio, ma anche per gli altri reati in generale. Nell'epoca dei Merovingi il *solidus* non venne fissato più come precedentemente a 40, ma soltanto a 12 denari. Si presume che il motivo fosse che le pene pecuniarie calcolate in *solidi* dovevano venir abbassate. A questo fine era stato ordinato che dovunque fosse stata stabilita la pena di un *solidus* non venissero più pagati 40 denari, ma soltanto 12. Il *solidus* come pena pecuniaria si sarebbe arrestato così a 12 denari, che sarebbero divenuti infine il *solidus* dominante. Si racconta che nelle isole Palau² ogni tipo di pagamento si chiama semplicemente pena pecuniaria. Qui non sono più le diverse unità monetarie ad indicare la scala alla quale viene commisurata la relativa gravità del reato; al contrario, la valutazione del reato crea un'unità di misura per la fissazione dei valori monetari.

Alla base di questa concezione — nella misura in cui riguarda l'espiazione dell'omicidio — c'è un sentimento che ha un'importanza di principio. Poiché l'intera essenza del denaro si fonda sulla quantità, e il denaro, in sé e per sé, senza la determinazione della quantità, è un concetto completamente vuoto, è della massima importanza, e del tutto indispensabile, che ogni sistema monetario possieda un'unità di cui ogni singolo valore monetario sia un multiplo o una parte. Questa determinatezza originaria, senza la quale in genere non si sarebbe potuto realizzare un sistema monetario, e che in seguito si è raffinata tecnicamente con la «moneta standard», è in un certo senso il fondamento assoluto delle relazioni quantitative delle transazioni monetarie. Certo, da un punto di vista puramente concettuale, la grandezza di questa

unità sarebbe del tutto indifferente, perché, comunque sia, da essa si possono ricavare, per divisione e moltiplicazione, tutte le grandezze richieste; per la sua fissazione saranno decisivi di fatto, soprattutto in tempi successivi, motivi in parte storico-politici, in parte tecnico-monetari. Tuttavia, la quantità di denaro che si presenta come l'unità di misura di tutte le altre quando si parla di denaro e che, per così dire, lo rappresenta in generale, deve, almeno originariamente, essere in rapporto con un senso del valore centrale per l'uomo, e deve essere stata creata come equivalente di qualche oggetto o di qualche prestazione che ha una posizione di primo piano nella coscienza umana. Con ciò si spiega un fatto spesso posto in rilievo, come cioè nei paesi con un'unità monetaria elevata la vita sia più cara che non in quelli con un'unità monetaria più piccola, come, dunque, *ceteris paribus*, nei paesi del dollaro sia più cara che nei paesi del marco e nei paesi del marco più che in quelli del franco. Sembra che svariati bisogni della vita vengano soddisfatti proprio al prezzo indicato da questa unità, o perlomeno di determinati multipli di essa, indipendentemente dalla sua grandezza assoluta. Per quanto l'unità monetaria possa sembrare irrilevante perché può essere divisa e moltiplicata a piacere, tuttavia, all'interno di una cerchia sociale, ha, tanto come causa, quanto come effetto, rapporti molto profondi con quel tipo di valori della vita che possono essere valutati economicamente. Il fatto che la prima Costituzione Francese del 1791 assumesse come misura di valore il salario giornaliero è di nuovo una conseguenza di questo nesso. Ogni cittadino che godesse pienamente dei diritti civili doveva pagare un'imposta diretta di almeno tre giornate di lavoro, mentre per essere elettore bisognava avere una rendita compresa tra le 150 e le 200 giornate. Così, nell'ambito della teoria del valore è affiorata l'opinione che le esigenze quotidiane, quindi ciò che per l'uomo ha il massimo valore, siano il criterio di valore assoluto in rapporto al quale i metalli nobili e in generale il denaro in quanto merce aumentano o diminuiscono di prezzo. Nella stessa direzione, di porre cioè come unità di valore un oggetto essenziale e centrale per l'interesse umano che ad esso si rivolge, si colloca la proposta di un «denaro-lavoro» la cui unità fondamentale sia uguale al valore del lavoro di un'ora o di un giorno. Rispetto a ciò il fatto che l'equivalente dell'intero uomo, il guidrigildo, appaia in generale come la tipica unità monetaria, presenta soltanto una differenza di ordine quantitativo.

La transizione dalla valutazione utilitaristica alla valutazione oggettiva ed assoluta dell'uomo.

L'origine del guidrigildo è chiaramente puramente utilitaristica e anche se non è attribuibile puramente al diritto privato, appartiene tuttavia a quello

stato di indifferenziazione tra diritto pubblico e privato che caratterizza ovunque l'inizio dello sviluppo sociale. La stirpe, la *gens*, la famiglia chiedevano un risarcimento della perdita economica che la morte di un loro membro significava per esse e accettavano questa soddisfazione in cambio della vendetta di sangue che sarebbe altrimenti seguita per ragioni istintive. Questa trasformazione si fissa definitivamente nei casi in cui la vendetta di sangue, che doveva in qualche modo venir superata, sarebbe stata di per sé impossibile: presso gli indiani Goajiro se qualcuno si ferisce casualmente deve fornire un risarcimento alla propria famiglia perché ne ha versato il sangue. Presso alcuni popoli della Malesia la parola che si riferisce al denaro pagato per un delitto di sangue significa, nello stesso tempo, alzarsi, sollevarsi. Vige dunque la concezione che con il denaro pagato per il delitto di sangue l'ucciso risorga, che la falla aperta dalla sua morte sia riparata. Ma anche prescindendo completamente dal fatto che accanto al pagamento dei parenti, perlomeno presso i Germani, vigeva una particolare ammenda da pagare per il disturbo della pace comune; che in alcuni regni anglosassoni il guidrigildo per il re, che spetta alla sua famiglia, viene richiesto una seconda volta dal popolo per la vita del suo re; che in India il guidrigildo passava direttamente dalla famiglia ai bramini — anche prescindendo da tali ulteriori sviluppi del guidrigildo, che lo distaccavano dalla sua origine economica privatistica, esso contiene già *a priori* un elemento oggettivamente superindividuale, in quanto il suo ammontare veniva fissato dal costume o dalla legge, anche se in modo molto diverso per le diverse condizioni sociali. Così, il valore di ognuno era fissato fin dalla nascita senza tener conto del valore che egli rappresentava realmente per i suoi parenti. In questo modo, dunque, non soltanto l'uomo veniva valutato come sostanza distinguendolo dalla somma delle sue concrete prestazioni, ma veniva introdotta l'idea che egli potesse avere un valore in sé e non soltanto per gli altri. Un fenomeno che caratterizza la transizione da una valutazione economica soggettiva ad una valutazione oggettiva è il seguente. Nel diritto giudaico del terzo secolo circa il prezzo normale di uno schiavo era di 50 *Schekele*, quello di una schiava di 30 *Schekele* (circa 45 e 27 marchi). Come risarcimento per il danno arrecato con l'uccisione di uno schiavo o di una schiava si dovevano tuttavia dare in tutti i casi 30 *Séta* (una somma quasi doppia), perché ci si atteneva alla cifra di 30 *Schekele* fissata dal Pentateuco in cui erroneamente si leggeva la cifra di 30 *Sela*. Non ci si atteneva all'entità economica, determinabile con sicurezza, del danno arrecato, ma ad una determinazione che derivava da fonti completamente diverse da quelle economiche, e che, sia per la grandezza assoluta, sia per la mancanza di differenziazione, era in forte contrasto con essa. Certo, in questo modo non veniva ancora affermata l'idea che uno schiavo avesse un valore del tutto

determinato, indipendentemente dalla sua utilità per il proprietario. Ma la differenza tra il suo prezzo, che esprimeva questa utilità, e il denaro pagato per compensare la sua uccisione — anche se dettata da un fraintendimento teologico — richiamava l'attenzione sul fatto che la determinatezza economica del valore dell'uomo poteva derivare da un ordine oggettivo che separava la sua valutazione dalla semplice utilità privata per chi aveva diritto al risarcimento. Questo passaggio viene facilitato e definito nella misura in cui il guidrigildo diviene un'istituzione puramente statale. In molti casi il peso del giuramento giudiziario veniva valutato proporzionalmente all'ammontare del guidrigildo. Ed è caratteristico che talvolta soltanto l'uomo Ubero abbia diritto al guidrigildo e che il servo non abbia tale diritto. A Firenze durante il Medioevo troviamo una ricca gradazione di asserviti: *coloni, sedentes, quilini, inquilini, adscripticii, censiti*, ecc., — i cui vincoli di servitù verosimilmente aumentavano in misura inversa al loro guidrigildo, così che per coloro che erano completamente asserviti il guidrigildo mancava del tutto. Ancora nel xm secolo questo criterio, che in sé era da gran tempo invecchiato e divenuto puramente formale, venne ribadito, per esempio, in giudizio, per classificare in base al rango l'importanza delle testimonianze. Dal punto di vista dell'utilità individualistica il guidrigildo dovrebbe essere tanto più chiaramente fissato quanto più un individuo appartiene ad un altro. Il fatto che le cose andassero diversamente e che quell'ordinamento funzionasse da simbolo del peso della deposizione indica il punto in cui il guidrigildo era diventato espressione del valore oggettivo della persona.

L'evoluzione da una valutazione puramente utilitaria ad una valutazione oggettiva del prezzo dell'uomo, riflette un modo molto comune di pensare. Se tutti i soggetti ricevono da un oggetto la stessa impressione, ciò non sembra spiegabile se non con il fatto che il soggetto possieda proprio questa determinata qualità, il contenuto di quell'impressione, in sé; impressioni del tutto diverse possono nella loro diversità essere imputabili ai soggetti che le percepiscono, ma la loro uguaglianza, se si vogliono escludere i casi più inverosimili, può risalire soltanto al fatto che l'oggetto così qualificato si rispecchia nelle nostre menti, pur ammettendo che questa espressione richieda maggior approfondimento a livello simbolico. Nell'ambito della valutazione lo stesso processo si ripete. Se lo stesso oggetto viene valutato diversamente in diversi casi e da diverse persone, l'intera valutazione apparirà come un processo soggettivo che, di conseguenza, in base alle circostanze e alle disposizioni personali, darà risultati diversi. Ma se gli viene attribuito da diverse persone sempre esattamente lo stesso valore sembra inevitabile concludere che abbia appunto quel valore. Se dunque i parenti degli uccisi chiedevano guidrigildi molto diversi, era evidente che compensavano in questo

modo la loro perdita personale; ma non appena l'ammontare del guidrigildo venne fissato una volta per tutte per ogni determinato ceto sociale e versato in misura sempre uguale per le persone più diverse e nei casi più diversi, dovette farsi strada l'idea che l'uomo in sé e per sé avesse proprio quel valore. Questa indifferenza nei confronti delle differenze personali fa sì che il valore dell'uomo non consista più in ciò che altri soggetti possono possedere e perdere con la sua morte, ma lo fa, per così dire, rifluire sull'uomo stesso, come un valore oggettivo, esprimibile in denaro. La fissazione del guidrigildo, attuata nell'interesse della pace sociale e onde evitare interminabili conflitti, appare dunque come la causa psicologica che trasforma la valutazione originariamente soggemvo-utilitaristica della vita umana nell'idea oggettiva che l'uomo abbia proprio questo determinato valore.

L'idea, di così grande importanza per la storia della civiltà, che la totalità di un uomo possa essere compensata in denaro, si trova di fatto realizzata soltanto in due o tre fenomeni: nel guidrigildo e nella schiavitù, forse anche nel matrimonio concluso per compravendita, che ora esamineremo. Tuttavia, in base a concetti puramente economici, si può notare come l'enorme differenza tra quelle concezioni e il modo di vedere attuale, che tanto allontana da noi la possibilità della schiavitù e del guidrigildo, sia una differenza puramente graduale e quantitativa. Infatti nel caso dello schiavo viene pagata in denaro la somma di quelle prestazioni di lavoro che anche oggi noi paghiamo in denaro nei singoli casi. Oggi, come allora, l'equivalente del denaro speso è il lavoro dell'uomo; solo che allora il lavoro veniva acquistato in blocco, mentre oggi viene comperato di volta in volta, e non veniva pagato al lavoratore, ma ad un altro uomo, prescindendo dai casi in cui qualcuno si vendeva volontariamente come schiavo. Se si considera il guidrigildo, bisogna ricordare che non è in contraddizione anche con i nostri sentimenti attuali il fatto che venga stabilita una pena pecuniaria per reati minori, come le lesioni fisiche o morali, l'oltraggio o la rottura della promessa di matrimonio. Anche recentemente reati di rilevante gravità vengono puniti da alcune legislazioni penali soltanto con pene pecuniarie: nello stato di New York, in Olanda, nel Giappone moderno. Da un punto di vista meramente economico, si può considerare l'uccisione di un uomo come un'accentuazione puramente graduale di paralisi parziali e di diminuzioni parziali delle energie e delle difese; del resto, anche la morte è stata definita dal punto di vista fisiologico come accentuazione ed estensione di processi che, in grado minimo o limitato a determinate parti del corpo, avvengono anche nell'organismo «vivente».

Ma questo modo economico di considerare il problema non è valido. Di fatto l'intera evoluzione dei valori della vita dominata dal Cristianesimo si basa sull'idea che l'uomo possieda un valore *assoluto*; al di là di tutte le

singularità, di tutte le relatività, di tutte le forze e le espressioni particolari della sua essenza empirica vi è P«uomo», inteso come entità unitaria e indivisibile il cui valore non può in nessun modo essere valutato in base ad una qualsiasi unità di misura quantitativa e perciò non può nemmeno essere compensato da una semplice quantità, maggiore o minore, di un altro valore. Questa è la concezione fondamentale, che il fondamento ideale del guidrigildo e della schiavitù nega, perché esso pone l'uomo intero e assoluto in rapporto di uguaglianza con un valore relativo e determinabile in modo puramente quantitativo, il denaro. Questa esaltazione del valore dell'uomo deve essere attribuita, lo si è già detto, al Cristianesimo, il cui orientamento di pensiero è stato certo a volte in parte anticipato; d'altra parte, lo sviluppo storico di questa conseguenza si è fatto aspettare a lungo. La Chiesa infatti non ha per nulla combattuto la schiavitù con l'energia con cui sarebbe stata obbligata a farlo e ha addirittura favorito l'espiazione dell'omicidio mediante il guidrigildo (anche se per amore della pace sociale e per evitare spargimento di sangue). Tuttavia, il fatto che il riscatto del valore umano da ogni semplice relazione, da ogni serie determinata solo quantitativamente si trovi nell'orientamento di pensiero del Cristianesimo, è strettamente legato a questo processo. Ciò che distingue una cultura più elevata da una inferiore è la molteplicità e la lunghezza delle serie teleologiche. I bisogni dell'uomo rozzo sono di numero minimo e in genere vengono soddisfatti mediante una catena relativamente limitata di mezzi. Lo sviluppo della civiltà non aumenta soltanto i desideri e le aspirazioni dell'uomo, ma innalza sempre più la costruzione degli strumenti per raggiungere ciascuno di questi singoli fini e richiede spesso, anche solo per un semplice mezzo, un meccanismo articolato di premesse necessarie che si colleghino tra loro. A queste condizioni la rappresentazione astratta del mezzo e del fine potrà affermarsi soltanto in una civiltà superiore; in essa soltanto — a causa della pienezza delle serie dei fini, che tendono all'unificazione, per il sempre maggiore allontanamento dei fini propriamente detti in una catena sempre più lunga di mezzi — affiorerà la questione del fine ultimo assoluto, capace di dare una ragione e una consacrazione a tutto questo fare. A ciò si aggiunge che la vita e l'azione dell'uomo civilizzato si muovono attraverso un numero incredibile di sistemi di fini, di ciascuno dei quali egli può dominare, anzi abbracciare con l'occhio, soltanto una parte minima, e che in questo modo, in confronto alla semplicità dell'esistenza primitiva, sorge un'angosciosa differenziazione degli elementi della vita; il pensiero di un fine ultimo, nel quale tutto ciò trovi nuovamente conciliazione e di cui, tuttavia, quando le situazioni e gli uomini erano indifferenziati non si avvertiva affatto il bisogno, si presenta come pace e redenzione nella frantumazione e nel carattere frammentario della nostra cultura. Quanto più ampie sono le

differenze qualitative tra gli elementi dell'esistenza, tanto più astratto deve essere il piano sul quale si colloca il fine ultimo che rende possibile sentire la vita come unità rispetto a ciascun fine intermedio. L'aspirazione ad esso non richiede sempre una formulazione consapevole, ma può esistere anche, non meno fortemente, come istinto oscuro, nostalgia, insoddisfazione di massa. All'inizio della nostra epoca, la cultura greco-romana era evidentemente arrivata a questo punto. La vita era diventata un intreccio così articolato di fini lontani dalla loro realizzazione che sorse, con forza immensa, come suo distillato e *focus imaginarius*, il sentimento: dov'è il fine *definitivo* di questo tutto, l'esito decisivo che non si rivela più, in ultima analisi, un puro mezzo, a differenza di tutto ciò che altrimenti cerchiamo di ottenere? Il pessimismo rassegnato o risentito di quel tempo, la sua smodata ricerca di piacere — che certo nella esistenza momentanea trovava un fine che non postulava nulla al di sopra di sé — e, nello stesso tempo e per altro verso, le sue tendenze mistico-ascetiche, sono espressione di quell'oscura ricerca di un fine conclusivo della vita, di quell'angoscia per un fine ultimo verso il quale orientare tutta la molteplicità e l'impiego del suo apparato di mezzi. A questo bisogno il Cristianesimo diede luminosa realizzazione. Per la prima volta nella storia occidentale venne offerto alle masse un vero fine ultimo della vita, un valore assoluto dell'essere, al di là di tutto ciò che è singolo, frammentario, contraddittorio e appartenente al mondo empirico: la salvezza dell'anima e il regno di Dio. Per ogni anima era riservato un posto nella casa di Dio, e, in quanto apportatrice della propria eterna salvezza, ogni singola anima, tanto la più umile e bassa, quanto quella dell'eroe e del saggio, acquistava un immenso valore. Attraverso il suo rapporto con l'unico Dio, ogni suo significato, ogni sua assolutezza, ogni sua trascendenza tornavano ad irradiarsi su di lei; così, dal portentoso dettato divino, che le annunciava un destino eterno e un significato infinito, l'anima era sottratta di colpo a tutto ciò che è puramente relativo, ad ogni mera valutazione quantitativa della sua dignità. Ma il fine ultimo, al quale il Cristianesimo collegava il valore assoluto dell'anima, ha subito una particolare evoluzione. Infatti, proprio come ogni bisogno diviene sempre più forte con l'abitudine al suo soddisfacimento, il Cristianesimo, con il perdurare così a lungo della coscienza di un fine ultimo assoluto, ha fatto sì che il bisogno di questo fine si radicasse in modo così straordinariamente saldo da lasciare il vuoto anelito verso uno scopo definitivo di tutta l'esistenza in eredità a quegli spiriti per i quali oggi esso viene meno: così, il bisogno è sopravvissuto al proprio soddisfacimento. Nel proclamare la volontà sostanza dell'essere — volontà che necessariamente deve restare inappagata, poiché, essendo l'assoluto, non ha nulla fuori di sé con cui soddisfarsi, ma è condannata a cogliere sempre e dovunque soltanto se stessa — la metafisica di

Schopenhauer è puramente l'espressione di questa situazione della cultura che ha ricevuto dalla tradizione il bisogno fortissimo di un fine ultimo assoluto, di cui tuttavia ha perso un contenuto credibile. L'indebolirsi del sentimento religioso e, allo stesso tempo, il ridestarsi del vivo bisogno di tale sentimento, sono il correlato del fatto che l'uomo moderno ha smarrito il fine ultimo. Ma il contributo dell'idea di un fine ultimo alla valorizzazione dell'anima umana non è andato con esso perduto e fa parte delle poste attive di quella eredità. In quanto il Cristianesimo la definiva come il vaso destinato a ricevere la grazia divina, l'anima divenne, e rimase, incommensurabile rispetto a tutte le unità di misura terrene; e per quanto questa determinazione possa essere lontana ed estranea all'uomo empirico con i suoi destini terreni, tuttavia difficilmente può mancare una reazione ad essa, quando si tratta di considerare l'uomo nella sua totalità; il suo destino individuale può essere indifferente, ma la somma assoluta dei suoi destini non può rimanere indifferente. Certo, già la legge giudaica aveva proclamato in modo diretto il significato religioso dell'uomo opponendosi alla sua vendita come schiavo. Se un Israelita che si è impoverito deve vendersi come schiavo a un suo correligionario, questi deve trattarlo come un salariato — lo ordina Jahve — e non come uno schiavo, «poiché sono i miei servitori, che ho condotto via dall'Egitto, e non possono venir venduti, come si vendono gli schiavi».

Il valore della persona, tuttavia che attraverso questa mediazione è sottratto ad ogni possibilità di confronto con l'unità di misura puramente quantitativa del denaro, può avere due significati da tenere distinti: può riguardare l'uomo come uomo in generale e può riguardare l'uomo come individuo determinato. Se si dicesse, per esempio, che la persona umana possiede il più alto valore di rarità perché non è un bene rimpiazzabile, ma è un bene che nel suo significato è assolutamente insostituibile, rimarrebbe tuttavia aperta la questione rispetto a quali valori essa risulta in tal modo isolata. Se sono le *qualità* dell'uomo a determinare il suo valore, allora — poiché quelle qualità sono diverse in ognuno — quella rarità si riferisce al singolo uomo isolato da tutti gli altri. Questa visione, che in parte è propria dell'antichità e del più moderno individualismo, porta inevitabilmente ad una graduazione all'interno del mondo umano e solo nella misura in cui i portatori dei valori inferiori si incontrano con i portatori dei valori più elevati, partecipano dell'assolutezza del valore di questi ultimi; perciò la convinzione classica della giustificabilità della schiavitù ritorna presso alcuni dei più moderni individualisti. Del tutto diversa è la visione del Cristianesimo, dell'Illuminismo del xvm secolo (compresi Rousseau e Kant) e del socialismo etico. In base a questi punti di vista il valore è insito nell'uomo, soltanto perché è un uomo, il valore di rarità si riferisce dunque all'anima umana in generale nei confronti di tutto ciò che

non è anima; in rapporto al valore decisivo, al valore assoluto, ogni uomo è uguale a qualsiasi altro uomo. Questo è dunque l'individualismo astratto — astratto perché fissa tutto il valore, il significato assoluto, nel concetto generale di uomo e si limita a trasferirlo da questo al singolo esemplare della specie. Contrapponendosi a ciò, il xix secolo, fin dal tempo dei Romantici, ha riempito il concetto di individualismo di un contenuto del tutto diverso; mentre ciò che si opponeva all'individuo, e da cui l'individuo come tale traeva il proprio significato specifico, erano nel xvm secolo la collettività e i vincoli statali, ecclesiastici, sociali e corporativi, in modo tale che l'ideale consisteva nel puro essere-per-sé del singolo, il senso dell'individualismo posteriore consiste nella differenza tra i singoli, nella loro reciproca separazione e individualizzazione qualitativa. Nel primo tipo di concezione, sul cui terreno si sono sviluppate la «dignità umana» e i «diritti dell'uomo», si pone nettamente in rilievo l'evoluzione che rende intimamente impossibile la vendita di un uomo per denaro e l'espiazione dell'omicidio con il denaro — un'evoluzione i cui inizi devono trovarsi al tempo in cui i legami collettivistici delle prime forme sociali si allentano, dove l'individuo si libera dalla fusione dei suoi interessi con i compagni del suo gruppo e sottolinea il suo essere-per-sé.

La pena pecuniaria e gli stadi della cultura.

Lo sviluppo dell'espiazione dell'omicidio, che ho seguito nelle pagine precedenti, sfociava nel punto in cui, dal risarcimento del danno realmente subito dai parenti del defunto, attraverso la determinazione sociale della sua entità, si è sviluppata l'idea che l'uomo, in quanto membro di un determinato ceto sociale, valga un determinato guidrigildo. Qui prende le mosse l'evoluzione successiva in base alla quale l'atto di espiazione da parte di chi ha commesso il delitto non ha il carattere di un risarcimento del valore da lui distrutto, ma appare come pena. Ciò non accade solo per l'omicidio, ma anche per altri gravi delitti. Ogni pena, in quanto dolore provocato in base all'idea di utilità, può, almeno mi sembra, avere soltanto due punti di partenza: il bisogno di proteggere la società e il dovere di risarcire il danneggiato o i danneggiati, per quanto i significati ideali che essa raggiunge in seguito si elevino molto al di là di queste origini. Infatti, una volta che si sia ricondotta la punizione all'istinto di vendetta, mi sembra che quest'ultimo richieda a sua volta una spiegazione e che questa si possa trovare nel fatto che il bisogno di protezione costringe gli uomini a rendere innocuo colui che reca danno, cosa che spesso si può realizzare soltanto arrecando un dolore o uccidendo. Mi sembra che questa utilità e necessità si sia sviluppata fino a divenire un impulso specifico: danneggiare chi reca danno, originariamente un semplice mezzo per

proteggersi da un ulteriore danneggiamento, è divenuto un sentimento di piacere indipendente, un impulso per sé, separato dalle sue radici utilitaristiche. L'origine della punizione dalla vendetta potrebbe dunque in definitiva rivelarsi soltanto come una derivazione dall'istinto di difesa. Proprio questo spiega come in tempi di grande civilizzazione si sostenga la necessità di rispondere all'omicidio con il mettere il colpevole nell'assoluta impossibilità di nuocere, mentre in tempi più rudi si trova una soluzione più mite. Infatti oggi, in generale, gli omicidi vengono compiuti soltanto da individui assolutamente incivili e moralmente depravati, mentre in tempi più rozzi, o più eroici, venivano compiuti anche da individui qualitativamente del tutto diversi e la società aveva tutto l'interesse a conservare la loro superiorità e la loro capacità di agire. È dunque la diversa natura di coloro che commettono omicidi nei diversi stadi della storia l'elemento in base al quale l'autoconservazione sociale spinge ora verso la distruzione e ora verso una forma di espiatione che conservi l'omicida stesso. Qui, tuttavia, ci interessa soltanto l'altra origine della punizione, quella cioè dal dovere del risarcimento del danno. Fintanto che, o nella misura in cui, le conseguenze di un'azione dannosa per chi l'ha commessa vengono prodotte da chi ha subito il danno, esse — prescindendo dagli impulsi di difesa e di vendetta — si limiteranno ad un risarcimento del danneggiato stesso; lo stato soggettivo di chi ha provocato il danno non lo interesserà, la sua reazione sarà determinata dall'utilità per sé, non dalla considerazione di quello stato. La situazione cambia non appena una forza oggettiva, come lo Stato o la Chiesa, assume su di sé il compito di far espiare il misfatto. Poiché ora il danno subito dalla vittima non costituisce più il motivo della reazione in quanto fatto personale, ma in quanto violazione della pace pubblica o di una legge etico-religiosa, lo stato indotto nel colpevole diviene lo scopo definitivo della pena, mentre prima, per chi cercava soltanto di essere risarcito, si trattava di una circostanza irrilevante. Pertanto, soltanto ora si può parlare di pena in senso proprio. Ora si tratta di colpire il soggetto stesso, e ogni pena, in quanto accadimento esterno, è soltanto un mezzo per raggiungere questo fine. La pena pecuniaria ha così un senso completamente diverso da quello del precedente compenso in denaro per le lesioni o gli omicidi. La pena non deve compensare il danno arrecato, ma deve essere un dolore per chi lo ha causato. Perciò, anche nel diritto moderno, nel caso in cui non possa essere pagata, viene sostituita dalla privazione della libertà, che non solo non porta denaro allo Stato, ma anzi costa una somma rilevante. In quanto la pena pecuniaria viene inflitta soltanto per indurre un riflesso soggettivo, quel riflesso, nel quale il colpevole avverte la punizione, può mantenere un tratto individuale, estraneo al denaro in quanto tale. Questo tratto è documentato da alcune proprietà che la pena pecuniaria possiede in

misura maggiore rispetto ad altre pene: dalla sua grande graduabilità, dalla sua eventuale completa revocabilità, e infine dal fatto che essa non diminuisce e non pregiudica la forza di lavoro del colpevole, come le pene detentive e come le mutilazioni dei tempi precedenti, ma al contrario lo stimola a reintegrare la perdita subita. Questo momento personale, che si sviluppa nella pena pecuniaria, quando essa non deve più essere compensazione esterna, ma provocare un dolore nel soggetto, non è tuttavia molto profondo. Lo dimostra già il fatto che al giorno d'oggi la condanna ad una pena pecuniaria molto elevata non pregiudica la posizione sociale del condannato, cosa che avviene invece con la pena detentiva, anche assai leggera; solo dove il senso della persona non si è ancora fortemente sviluppato, come tra i contadini russi, potrebbe accadere che il colpevole preferisca la pena corporale alla pena pecuniaria. La debolezza del momento personale nella pena pecuniaria, in rapporto almeno al modo in cui è stata inflitta fino ad ora, si dimostra inoltre nel fatto che la sua graduabilità non segue in alcun modo la reale individualità della situazione. La legge, nei casi in cui prevede una pena pecuniaria, è solita limitarla verso l'alto come verso il basso. Ma non c'è alcun dubbio sul fatto che anche la misura minima significa per chi è poverissimo una punizione più dura della misura massima per chi è molto ricco. Mentre è possibile che il primo per un marco di multa debba fare la fame per una giornata, i 2000 marchi, ai quali al massimo può essere condannato il secondo, non gli infliggono la benché minima privazione, così che, con la pena pecuniaria, il fine punitivo soggettivo viene superato nel primo caso, mentre nel secondo non viene affatto raggiunto. Si è cercato di realizzare una più efficace individualizzazione proponendo che la legge non fissi somme determinate come limiti della pena, ma quote percentuali in proporzione al reddito del colpevole. Tuttavia, si è giustamente obiettato che in questo caso la punizione di una trasgressione minima dovrebbe ammontare per un multimilionario a molte migliaia di marchi, cosa che indubbiamente appare inaccettabile. Questa contraddizione interna al tentativo di giungere ad una reale individualizzazione della pena pecuniaria, che appare inevitabile data la differenziazione molto forte delle situazioni patrimoniali, dimostra nuovamente quanto più debole sia la sua conformità soggettiva in una società economicamente molto sviluppata (che presenta cioè differenze molto forti) che non in una situazione più primitiva, cioè livellata. In particolare, la pena pecuniaria deve rivelarsi alla fine del tutto inadatta quando si tratta di questioni che riguardano esclusivamente i rapporti più intimi: le penitenze religiose, ad esempio, dal VII secolo in poi possono essere sostituite con pagamenti in denaro. La Chiesa si era assunta gran parte dell'amministrazione del diritto penale, che sarebbe spettata propriamente allo Stato, e il vescovo come giudice itinerante puniva i peccatori dal punto di vista

della violazione dell'ordine *divino*, così che il loro miglioramento morale, il distogliere l'anima dalla via del peccato era ciò a cui propriamente si mirava, in base alla tendenza più profonda e operante della morale religiosa per la quale il dovere morale ultimo dell'uomo consiste nell'acquisire la propria salvezza, mentre la morale mondana, proprio a partire dall'Io, trasferisce la sua meta ultima nell'altro e nelle sue condizioni. Da questo punto di vista, che sottolinea l'interiorizzazione e la soggettivizzazione della pena, anche delitti come l'assassinio e lo spergiuro venivano puniti con il digiuno. Ma anche queste pene religiose poterono ben presto, come è stato detto, essere sostituite da pagamenti in denaro. Il fatto che questa pena nel corso del tempo venisse sentita come insufficiente e inadeguata non depone contro, ma a favore della crescente importanza del denaro; proprio perché ora misura un numero tanto maggiore di cose ed è per questo tanto più privo di colore e di carattere, il denaro non può servire per compensare rapporti del tutto particolari ed eccezionali, nei quali si coglie il lato più intimo ed essenziale della personalità. Ciò non avviene a dispetto del fatto che col denaro si può ottenere pressoché tutto, al contrario, proprio perché questo è possibile, si cessa di soddisfare con il denaro le esigenze morali-religiose, sulle quali si basava la penitenza. La crescente valorizzazione dell'anima umana, la sua incomparabilità e individualità, si incontra con l'orientamento opposto nello sviluppo del denaro, e ne risulta accelerata e rafforzata la tendenza all'abolizione delle penitenze pecuniarie. Il carattere di fredda indifferenza, di completa astrattezza nei confronti di tutti i valori specifici, è raggiunto dal denaro soltanto nella misura in cui il denaro stesso diviene l'equivalente di un numero sempre maggiore di oggetti sempre più diversi. Fintanto che non vi è ancora una gran quantità di oggetti che possono venir ottenuti col denaro, e, in secondo luogo, fintanto che una parte essenziale dei valori economici disponibili è sottratta al commercio (come accade, per esempio, per periodi molto lunghi, nel caso della proprietà terriera), il denaro stesso ha ancora un carattere marcatamente specifico, non si presenta ancora come elemento indifferente al di sopra delle parti; in condizioni di vita primitive, invece, può essere proprio del denaro persino il carattere direttamente opposto, la dignità sacrale, l'accento di un valore eccezionale. Si ricordino qui le norme rigorose precedentemente illustrate in base alle quali certi tipi di moneta erano destinati esclusivamente a transazioni importanti o solenni, ma si pensi in particolare al caso illustrato in una relazione sull'arcipelago delle Caroline. Gli abitanti di queste isole non avrebbero affatto bisogno di denaro per il loro sostentamento, perché tutti sarebbero produttori in proprio. Tuttavia il denaro giocherebbe un ruolo fondamentale, in quanto l'acquisto di una donna, l'appartenenza al gruppo statale, l'importanza politica della comunità dipenderebbero esclusivamente

dal possesso di denaro. Da queste condizioni comprendiamo come mai il denaro non sia così comune come da noi, dove copre i bisogni di grado inferiore in modo più immediato di quelli più elevati. Anzi, il fatto puramente quantitativo che non esiste ancora una grande quantità di denaro e che esso non scorre ancora continuamente tra le mani della gente, fa sì che nei periodi dove prevale la produzione del proprio fabbisogno esso non giunga a quella ovvietà, a quel logorio che ne svalutano il significato, così che esso risulta adatto piuttosto a servire come contropartita adeguata di oggetti unici nel loro genere, come la vita umana; la progressiva differenziazione degli uomini e l'altrettanto progressiva indifferenza del denaro congiurano per rendere impossibile l'espiazione dell'omicidio e di altri gravi delitti mediante il denaro.

Lo sviluppo della differenziazione tra gli uomini e dell'indifferenza del denaro come causa della sua crescente inadeguatezza.

È interessante il fatto che il sentimento di questa interna inadeguatezza del denaro appaia molto presto. Nell'antica storia ebraica, anche se il denaro appare come mezzo di pagamento per le donne e per le ammende, i tributi al tempio debbono venir pagati in natura. Quindi, ad esempio, chi per la grande distanza dal luogo sacro porta con sé la sua decima in denaro, giunto sul luogo del tempio deve convertirla nuovamente in merce. A ciò corrisponde il fatto che a Delo, nell'antico tempio, per un periodo molto lungo, i buoi furono usati come unità monetaria ufficiale. Tra le associazioni medievali di apprendisti le confraternite, che erano le più antiche e perseguivano fini religiosi, fissavano le pene per i singoli delitti in cera (per i sacri ceri), mentre le associazioni mondane le fissavano perlopiù in denaro. Lo stesso senso domina l'antica prescrizione israelitica in base alla quale gli animali domestici rubati dovevano essere restituiti in misura doppia; ma se non erano disponibili *in natura*, e pertanto subentrava al loro posto il pagamento in denaro, questo doveva raggiungere il quadruplo o il quintuplo del loro valore: soltanto un'ammenda in denaro aumentata in modo del tutto sproporzionato poteva sostituire quella in natura. Quando in Italia il denaro-bestia era stato già sostituito da molto tempo dal denaro metallico, le pene pecuniarie continuarono per molto tempo a venir calcolate perlomeno formalmente in bestia. Per i Cechi, dove fin dalle origini il bestia era un mezzo di pagamento, esso continuò a servire ancora per lungo tempo per indicare l'ammenda da pagare per l'omicidio. Rientra nella stessa categoria di fenomeni il fatto che presso gli indiani della California le conchiglie-denaro, dopo essere state tolte dalla circolazione, rimanessero tuttavia il dono che si poneva nella tomba dei defunti per le cacce nell'aldilà. In questi esempi è il carattere religioso dell'ammenda o del

pagamento che nella sua essenza arcaica fa sentire già a questo livello il denaro corrente come inadeguato alla solennità del momento, così che esso sbocca nello stesso processo di declassamento del denaro in cui incorre la tendenza, precedentemente descritta, che ad uno stadio più avanzato separa sempre di più il valore dell'uomo da quello del denaro e introduce nel significato del denaro uno dei più importanti momenti di sviluppo. Voglio porre l'accento su un altro fenomeno che rientra in questa tendenza: i divieti medievali dell'usura si basano sulla premessa che il denaro non è una merce. Diversamente dalla merce il denaro non era considerato fruttifero o produttivo e perciò era giudicato peccaminoso farsi pagare una somma per la sua utilizzazione come se fosse una merce. Nello stesso periodo si riteneva tuttavia che in determinate occasioni non fosse assolutamente un peccato trattare un uomo come una merce. Se si paragona questo stato di cose con le concezioni pratiche e teoretiche dei tempi moderni, il confronto può chiarire come i concetti di denaro e di uomo si sviluppino in direzioni diametralmente opposte. La loro opposizione permane, sia che tali concetti, in rapporto ad un singolo problema, si sviluppino intrecciandosi, sia che si sviluppino separandosi l'uno dall'altro.

Di fronte alla dissociazione del valore della persona dal valore del denaro, che si esprime nel decadere della pena pecuniaria al livello dei reati minori, si nota tuttavia di nuovo una controtendenza. La reazione che compensa giuridicamente l'ingiustizia e il danno che qualcuno provoca ad un altro si Umita sempre più a quei casi in cui l'interesse del danneggiato può essere espresso in denaro. Se consideriamo gli stadi di sviluppo della civiltà, vedremo che questo fenomeno si verifica in misura minore in uno stadio inferiore rispetto a uno più elevato, e di nuovo in quest'ultimo meno che in uno ancora superiore. Ciò risalta con particolare chiarezza dove la città, a diversità della campagna, conferisce una grande importanza al denaro, quando il livello complessivo della vita urbana e rurale è relativamente basso. Infatti nell'Arabia contemporanea vige la vendetta di sangue tra gli abitanti del deserto, mentre nelle città viene pagato il guidrigildo. Nella vita cittadina orientata verso l'interesse economico è più facile che il valore di un uomo venga interpretato mediante una somma di denaro. La misura dell'accentuazione di questo fenomeno, del concedere proprio al danno misurabile in termini monetari un particolare diritto ad essere risarcito in base al codice penale, appare particolarmente chiara nel concetto di frode che soltanto un'organizzazione della vita basata in generale sul denaro consente di fissare in modo del tutto inequivocabile. Il codice penale tedesco considera la frode perseguibile penalmente soltanto quando qualcuno simula dei fatti «con l'intenzione di procurare a se stesso o ad altri un vantaggio illegale». L'analisi degli altri casi in cui questo codice punisce le simulazioni fraudolente ci

fornisce ancora due o al massimo tre esempi in cui il danno individuale del frodato costituisce il motivo della pena: la seduzione di una ragazza con falsa promessa di matrimonio, la celebrazione di un matrimonio tacendo fraudolentemente gli impedimenti al matrimonio stesso, la denuncia scientemente falsa. Se si esaminano gli altri casi, in cui i vantaggi che si possono ottenere con la frode vengono repressi con una pena, ci accorgiamo che sono quelli in cui non viene danneggiato nessun interesse individuale, ma soltanto, in linea di principio, l'interesse dello Stato: lo spergiuro, il broglio elettorale, le false scuse davanti ai giudici, ai testimoni e ai giurati, il dare un nome falso e il dichiarare titoli falsi ai funzionari competenti. Persino in questi casi in cui prevale l'interesse statale, la pena, o il suo ammontare, viene spesso commisurata all'interesse economico dell'autore del reato. Perciò la falsificazione dei passaporti, dei libri di servizio, ecc. viene considerata penalmente con il poscritto che venga fatta «al fine di procurarsi un vantaggio». Per esempio, in modo del tutto caratteristico, la falsificazione dello stato personale (supposizione d'infante, ecc.) viene punita con la prigione fino a tre anni, ma, «se l'azione è stata compiuta a fini di lucro», con la detenzione fino a dieci anni. Come una supposizione d'infante può avvenire indubbiamente per motivi molto più immorali e delittuosi di quelli del lucro e come il peggior criminale, solo perché non ha nessun interesse in denaro, ottiene una riduzione relativamente consistente della pena, così, in generale, non c'è dubbio che infiniti casi di simulazione fraudolenta potrebbero distruggere la felicità, l'onore e tutti i beni degli uomini senza trovare una punizione a meno che chi compie la frode non vi abbia cercato un «vantaggio patrimoniale». In quanto l'interesse patrimoniale è posto *a priori* nel concetto stesso di frode, la procedura penale fa propria quella semplicità e chiarezza che caratterizza dovunque la riduzione al denaro — ma al prezzo di lasciare molto insoddisfatto il senso della giustizia. Nell'ambito complessivo dei danni che si possono patire a causa di frode viene isolato al fine dell'azione penale soltanto il danno esprimibile in denaro che viene quindi designato come l'unico che può pretendere risarcimento dal punto di vista dell'ordine sociale. Poiché l'intenzione della legge deve essere quella di punire ogni distruzione fraudolenta di valori personali, si può partire soltanto dalla premessa che tutti i valori che possono essere così distrutti possiedono un equivalente in denaro. L'idea del guidrigildo, anche se in forma rudimentale, ritorna in vigore. Se, conformemente a quest'idea, la distruzione di un valore personale poteva essere compensata dando del denaro al danneggiato, il presupposto era che proprio questo valore è riducibile a denaro. Certo, il diritto penale moderno giunge alla conclusione che il danno fraudolento venga adeguatamente risarcito quando il colpevole dà del denaro al danneggiato; tuttavia, in

relazione all'oggetto dell'atto, si collega l'idea che ogni valore che si può evincere con la frode sia necessariamente rappresentabile da una somma di denaro.

Ma se l'esigenza della massima inequivocabilità possibile della norma giuridica ha portato a questa mostruosa limitazione dei valori personali che vengono protetti dalla frode a quelli esprimibili in denaro, e ha ridotto gli altri a *quantités négligeables*, la stessa esigenza conduce a disposizioni corrispondenti nel diritto civile. Il mancare alla parola data e i raggiri che possono invischiare un individuo nelle peggiori noie e nelle peggiori perdite, non lo autorizzano secondo il diritto tedesco a procedere nei confronti di chi gli reca danno, se non è in grado di provare il valore in denaro del danno sofferto. Cito qui soltanto alcuni casi sollevati dagli stessi giuristi: l'inquilino, a cui il padrone di casa chiude il giardino nonostante il suo diritto ad utilizzarlo previsto dal contratto, il viaggiatore a cui l'albergatore nega l'alloggio che è stato concesso per iscritto, il preside nei confronti del quale il professore assunto rompe il contratto senza che si sia in grado di sostituirlo subito: tutte queste persone, nonostante il loro diritto al risarcimento dei danni, non avanzeranno questa pretesa perché il loro danno non equivale ad una somma determinata. Chi potrebbe stabilire, in lire e centesimi, l'equivalente in denaro di inconvenienti esterni ed interni di questo tipo? Tuttavia, se non si riesce a fornire questa prova, anche i danni in questione sono per il giudice *quantités négligeables*, non esistono. In moltissime circostanze della vita il danneggiato non è affatto protetto giuridicamente, non ha né la soddisfazione morale di veder perseguito penalmente il colpevole, né quella economica di ottenere da lui un risarcimento per le perdite e le contrarietà subite. Ma poiché, come deve essere sottolineato ancora una volta, la presunzione del diritto consiste nel garantire tutti i beni degli individui nei confronti di un danneggiamento illegittimo — poiché questa salvaguardia, come abbiamo visto, non comprende una grande quantità di beni, sé il loro valore non può essere sostanziato in denaro — ne segue che il presupposto di tutta questa concezione giuridica consiste nel fatto che tutti i beni personali possiedono un equivalente in denaro, prescindendo naturalmente dall'inviolabilità del corpo e, per alcuni aspetti, del matrimonio, che il diritto parimenti garantisce. La straordinaria semplificazione ed unificazione del sistema giuridico che questa riduzione all'interesse monetario porta con sé, unita al suo dominio effettivo, ha portato così alla finzione del suo dominio esclusivo, in modo del tutto corrispondente alla sorprendente indifferenza pratica, anche in altri campi, nei confronti dei valori non esprimibili in denaro, anche se teoricamente riconosciuti come i valori più elevati.

È interessante osservare come, da questo punto di vista, il diritto romano,

nel periodo intermedio, abbia un atteggiamento opposto. La condanna a pagare una somma di denaro, che il diritto romano stesso statuiva nel processo civile, era un'ammenda che al di là del valore dell'oggetto veniva stabilita a favore del danneggiato per risarcirlo della perfidia particolare o della malvagità con cui l'accusato lo aveva fatto soffrire. Il deposito dolosamente negato, i beni pupillari trattenuti dal tutore non venivano semplicemente rimborsati. Al di là di questo il giudice, e, in determinate circostanze, il querelante, erano autorizzati a fissare un risarcimento, non per il danno oggettivo, direttamente equivalente ad una determinata somma di denaro, ma per la violazione dolosa della sfera dei diritti personali. Tali norme riflettono una sensibilità giuridica per i valori personali, che il diritto deve proteggere, i quali non sono limitati al valore in denaro del loro oggetto, anzi, la loro violazione richiede una pena pecuniaria che superi questo valore; contemporaneamente, però, questa pena aggiuntiva consiste di nuovo in una determinata somma di denaro: il danno sofferto al di là dell'oggettivo interesse monetario viene risarcito in denaro. Il denaro gioca qui da un lato un ruolo minore, ma dall'altro un ruolo maggiore che non nella situazione attuale. Perciò la situazione attuale manifesta una combinazione di entrambi gli orientamenti tipici della cultura moderna nei confronti dello sviluppo del denaro. Da un lato essa gli conferisce un'importanza che lo fa diventare l'anima universale del cosmo degli interessi materiali e, attestandosi al di là dei confini che gli spettano, soffoca anche i valori personali; ma, d'altra parte, lo allontana da essi, rende il suo significato sempre più incomparabile con tutto ciò che è veramente personale e soffoca l'affermazione dei valori personali piuttosto che assegnare loro un equivalente così inadeguato. L'insoddisfazione del senso immediato di giustizia è più acuta per il momentaneo concorrere di questi motivi di quanto non lo fosse nella situazione del diritto romano, non può tuttavia impedire la consapevolezza del fatto che qui si tratta veramente della combinazione di tendenze culturali molto avanzate che mostrano l'opposizione e l'inconciliabilità delle loro direzioni nella inadeguatezza e nella bassezza di alcuni fenomeni nei quali entrambe giungono ad esprimersi.

Il matrimonio per compravendita e il valore della donna.

L'evoluzione della situazione precedente, dove l'uomo intero trovava una compensazione in denaro, ha alcune analogie con una evoluzione più particolare collegata alla compravendita delle donne. Il matrimonio per compravendita, la sua straordinaria frequenza nel passato di popoli progrediti e nel presente di popoli meno civilizzati, l'abbondanza delle sue forme e delle sue varietà sono abbastanza note. Qui si tratta soltanto delle conclusioni che in

base a questi fatti è possibile trarre sull'essenza dei valori che vengono acquistati. Il senso di degradazione, che l'acquisto di una persona per denaro o per un valore in denaro provoca nell'uomo moderno, non è sempre giustificato in rapporto alle situazioni storiche precedenti. Infatti, abbiamo visto come la persona e il valore in denaro sono, per così dire, più vicini finché, da un lato, la persona non è ancora emersa dal tipo della specie, e, dall'altro, il valore del denaro non è ancora tanto generalizzato da perdere qualsiasi connotazione particolare; la dignità personale degli antichi Germani non ha certamente sofferto per il fatto che il guidrigildo esprimeva il loro valore in denaro. Nel matrimonio per compravendita delle donne le cose vanno in modo analogo. I dati etnologici dimostrano cioè che l'acquisto delle donne non avviene affatto in modo esclusivo o preferenzialmente agli stadi più bassi dello sviluppo della civiltà. Uno dei migliori conoscitori del campo afferma che i popoli non civilizzati, che ignorano il matrimonio per compravendita, appartengono per lo più a razze straordinariamente rozze. Nella stessa misura in cui in uno stadio superiore l'acquisto delle donne appare degradante, in uno stadio inferiore può addirittura influire positivamente, elevando lo *status* della donna. Ciò avviene precisamente per due ragioni. Innanzitutto, per quanto ne sappiamo, l'acquisto delle donne non avviene mai nei modi dell'economia individualistica. Forme e formule severe, la considerazione degli interessi familiari, convenzioni precise sul tipo e sulla quantità del pagamento, lo vincolano anche presso popoli decisamente inferiori. Il modo nel quale si realizza ha in tutti i suoi tratti un esplicito carattere sociale; basti pensare che lo sposo spesso è autorizzato a pretendere da ogni membro della sua tribù un contributo per il prezzo della sposa e che questo contributo spesso viene ripartito nella famiglia della sposa — proprio come, ad esempio presso gli Arabi, il denaro pagato per espiare un omicidio veniva fornito da tutta la Cabila, l'associazione tribale dell'assassino. Presso una tribù indiana, all'aspirante, che possieda soltanto la metà del prezzo richiesto per la sposa, viene concesso un «semi-matrimonio»; invece cioè di condurre a casa sua la donna come schiava, deve vivere come schiavo nella casa di lei finché non ha versato l'intero prezzo. In generale constatiamo che in molti luoghi, dove coesistono strutture patriarcali e matriarcali (dove dunque la donna entra nel gruppo parentale dell'uomo, ma anche l'uomo entra nel gruppo parentale della donna), solo dopo il pagamento del prezzo della sposa vige la forma patriarcale, e il povero deve adattarsi a quella matriarcale. Certo, in questa dimensione «commerciale» l'individualità delle persone e del loro rapporto risulta assolutamente violentata. Tuttavia, *Vorganizzazione* delle opportunità matrimoniali che avviene con la compravendita delle donne rappresenta un enorme progresso nei confronti, ad esempio, delle più rozze condizioni del matrimonio per ratto, oppure nel caso di rapporti sessuali del

tutto primitivi, che presumibilmente non avvenivano in completa promiscuità, ma, altrettanto presumibilmente, si svolgevano senza quel saldo freno normativo che è presente nell'acquisto socialmente regolato. Lo sviluppo dell'umanità raggiunge continuamente stadi in cui l'oppressione dell'individualità diviene l'inevitabile punto di passaggio per il suo libero dispiegarsi successivo, la pura exteriorità delle determinazioni della vita diviene la scuola dell'interiorità, il carattere repressivo della sua formazione determina una concentrazione di forze, che in seguito sostengono le qualità specifiche della persona. Dal punto di vista dell'ideale di un'individualità completamente sviluppata, tali periodi appaiono certamente rozzi e privi del senso di dignità umana, ma essi non solo costituiscono i germi positivi del successivo sviluppo verso forme più elevate, ma si dimostrano anche, in sé e per sé, manifestazioni dello spirito, che domina e organizza la materia prima degli impulsi fluttuanti, espressioni della capacità specificamente umana di agire in modo finalizzato, che si sottomette alle proprie norme di vita — per quanto brutali, esteriori e persino stupide possano essere — invece di riceverle dalle pure forze della natura. Vi sono oggi degli individualisti estremi, che in pratica sono seguaci del socialismo, perché lo ritengono la premessa indispensabile e la scuola, anche se assai dura, di un individualismo purificato e giusto. Pertanto, l'ordinamento relativamente rigido e la schematicità esteriore del matrimonio per compravendita sono stati, per così dire, un primo tentativo molto violento, assai poco individuale, di far pervenire i rapporti matrimoniali ad una espressione determinata, adatta agli stadi più rozzi nella stessa misura in cui le forme di matrimonio più individuali lo sono per stadi più elevati. Questo significato per la coesione sociale è già palesato dallo scambio delle donne, che, come scambio naturale, si potrebbe definire lo stadio che precede l'acquisto delle donne. Presso i Narinyeri australiani la vera e propria celebrazione legale del matrimonio avviene mediante lo scambio delle sorelle degli uomini. Se invece di accettare questo scambio una ragazza se ne va con l'uomo che ha scelto, non solo si degrada socialmente, ma perde anche il diritto a quella protezione che le è altrimenti dovuta dall'orda nella quale è nata. In questo modo, il significato sociale di questo tipo così chiaramente poco individuale di celebrazione del matrimonio giunge a chiara espressione. L'orda non protegge più la ragazza, rompe le relazioni con lei perché non ha ottenuto nessun valore in cambio della ragazza stessa.

Si passa, così al secondo motivo di elevazione culturale del matrimonio per acquisto. Proprio il fatto che le donne siano un utile oggetto di proprietà e che vengano fatti sacrifici per il loro acquisto, le fa apparire alla fine dotate di valore. Sempre, come si è detto, il possesso produce amore per il possesso. Non solo si fanno sacrifici per ciò che si ama, ma avviene anche il contrario: si

amano le cose per le quali si sono fatti dei sacrifici. Se l'amore materno è motivo di innumerevoli sacrifici per i figli, anche le fatiche e le preoccupazioni che la madre affronta per i figli sono un vincolo che la lega sempre più saldamente al bambino; in base a questo si capisce come proprio i bambini malati o handicappati, quelli che richiedono la maggiore dedizione e i sacrifici maggiori, siano spesso i più teneramente amati dalla madre. La Chiesa non ha mai esitato a esigere i sacrifici più pesanti per amore di Dio, ben sapendo che siamo tanto più saldamente e intimamente legati a un principio quanto più grandi sono i sacrifici che abbiamo fatto per esso, quanto più grande è il capitale che, per così dire, vi abbiamo investito. Per quanto dunque l'acquisto delle donne esprimesse direttamente l'oppressione, lo sfruttamento e il carattere di cosa della donna, tuttavia, fu così che la donna assunse in primo luogo un valore per la sua famiglia d'origine, alla quale fruttava il prezzo di vendita, e, in secondo luogo, per il marito per il quale rappresentava un sacrificio relativamente alto e che quindi doveva trattarla con riguardo nel suo stesso interesse. Tuttavia, nell'ottica delle concezioni più moderne questo modo di trattare la donna appare ancora assai degradante, anzi i momenti umilianti che accompagnano l'acquisto delle donne possono a tal punto neutralizzare questo miglioramento relativo che la posizione della donna assolutamente oppressa risulta assai vicina a quella dello schiavo. Ma nondimeno resta vero che l'acquisto delle donne ha reso possibile l'espressione più chiara ed energica di questo fatto: le donne hanno un valore. E lo ha reso manifesto precisamente nel connettere a livello psicologico il fatto che non soltanto si paga per esse perché hanno un valore, ma che hanno un valore perché si è pagato per esse. È comprensibile perciò come presso alcune tribù americane concedere una ragazza senza fissarne il prezzo venga considerato come un modo di degradare sensibilmente lei e tutta la sua famiglia, tanto da ritenere i suoi figli nient'altro che dei bastardi.

Anche se l'acquisto delle donne contiene sempre una tendenza poligamica e pertanto, in questa misura, un declassamento delle donne stesse, d'altra parte, proprio la necessità di spendere denaro pone per lo più un limite a queste tendenze. Si dice che Frotho, re pagano della Danimarca, avesse proibito per legge ai Ruteni vinti ogni matrimonio che non venisse concluso mediante l'acquisto delle donne. In questo modo avrebbe voluto mettere un freno ai rilassati costumi dominanti, scorgendo nell'acquisto una garanzia di stabilità. Poiché indirettamente, per necessità, crea un argine agli istinti poliginia, ai quali pure è vicino, l'acquisto deve portare ad una maggiore valutazione dell'unica donna che si possiede. Infatti, come effetto del costo direttamente sostenuto, la stabilità non è soltanto la conseguenza della valutazione della donna, ma anche, viceversa, quest'ultima è la conseguenza di una stabilità

raggiunta per altra via. È inoltre della massima importanza che la differenza di prezzo — tanto di quello fissato socialmente, quanto di quello che si forma attraverso il commercio individuale — porti ad espressione il fatto che le donne hanno un valore diverso. Ci consta che le donne cafre non sentano il fatto di essere vendute come una degradazione, che anzi la ragazza ne sia orgogliosa, e che quanto maggiore è il numero di buoi e di vacche che esprime il suo costo, tanto maggiore ritenga essere il suo valore. Si nota spesso che si acquista una coscienza più netta del valore di una categoria di oggetti solo quando ogni singolo oggetto ad essa appartenente deve venir valutato in modo particolare e forti differenze di prezzo fanno apprezzare la specificità del valore in modo netto e ricorrente. In stadi diversi di sviluppo, come si è visto nel caso del guidrigildo, è proprio l'*eguaglianza* del risarcimento a favorire lo sviluppo di un significato oggettivo del valore equivalente. Così, l'acquisto delle donne contiene in sé un primo mezzo, estremamente rozzo, capace di porre in evidenza il valore individuale della singola donna, e — in base alla legge psicologica della valutazione — anche il mezzo per far emergere in generale il valore delle donne. Anzi, perfino dove la donna viene venduta come schiava, vi è verosimilmente una variazione più sensibile del prezzo che non nel caso di uno schiavo maschio. Questi è soltanto un animale da lavoro e, a parità di età, ha quasi sempre lo stesso prezzo convenzionale (nell'antica Grecia e in Irlanda = tre vacche), mentre la schiava, poiché serve anche a fini più specifici di quelli del lavoro, varia di valore in base alle sue attrattive personali, anche se non si deve immaginare che l'influsso del fattore estetico sia molto grande presso i popoli primitivi. In ogni caso, anche nell'acquisto delle donne, lo stadio più primitivo è chiaramente quello in cui il prezzo è fissato per consuetudine in misura uguale per tutte, come accade presso alcuni popoli africani.

Ciò che in questo caso si fa valere con estrema risolutezza è il fatto che la donna viene trattata come un mero genere, come un oggetto impersonale, e proprio questa è certamente, con tutte le limitazioni menzionate, la caratteristica del matrimonio per acquisto. Perciò, vari popoli, particolarmente in India, considerano l'acquisto delle donne come qualcosa di infamante, e d'altra parte esso ha ugualmente luogo, ma ci si vergogna del nome e si designa il prezzo della sposa come dono volontario fatto ai suoi genitori. Si nota qui la differenza tra denaro vero e proprio e prestazioni di altro tipo. Sembra che i Lapponi diano le loro figlie in cambio di doni, ma ritengano disdicevole ricevere del denaro in cambio di esse. Se si prendono in considerazione le altre condizioni assai complesse da cui dipende la posizione delle donne, sembra che il vero e proprio acquisto in denaro abbassi molto di più la loro posizione del fatto di concederle in cambio di doni o di servizi resi dal pretendente ai genitori della sposa. Nel dono, data la maggiore

indeterminatezza del valore e la libertà più individuale della scelta — anche quando vi siano delle convenzioni sociali che lo regolano — c'è qualcosa di più personale che in una somma di denaro, con la sua spietata oggettività. Inoltre, il dono costituisce il ponte di passaggio verso quella forma più progredita costituita dalla dote, nella quale i doni del pretendente vengono ricambiati con doni da parte dei genitori della sposa. In questo modo è infranta in linea di principio l'assolutezza del potere di disporre della donna, perché il valore che l'uomo ha accettato comporta un certo grado di obbligazione; egli non è più l'unico ad anticipare una prestazione, ma si afferma il diritto a un credito anche dall'altra parte. È stato sostenuto inoltre che il fatto di ottenere le donne mediante prestazioni di lavoro rappresenta una forma di matrimonio più progredita rispetto a quella che avviene con l'acquisto diretto. Sembra tuttavia che ciò rappresenti la forma più antica e meno civilizzata, il che tuttavia non impedirebbe che sia collegata con un trattamento migliore della donna. Infatti, proprio la più progredita economia monetaria ha peggiorato spesso la situazione della donna, come in generale quella dei più deboli. Tra gli attuali popoli primitivi troviamo entrambe le forme, a volte una accanto all'altra, nello stesso popolo. Quest'ultimo fatto dimostra che non c'è una *differenza essenziale* per quanto riguarda il trattamento delle donne, anche se complessivamente il coinvolgimento di un valore così personale, come è la prestazione di un servizio, deve porre l'acquisizione della donna su un piano completamente diverso e superiore rispetto all'acquisto di uno schiavo che avviene in denaro o in un valore materiale corrispondente al denaro. Ma anche qui vale ciò che abbiamo posto sempre in rilievo: l'appiattimento e la degradazione del valore umano mediante una tale forma di acquisto diventano minime quando le somme spese sono molto alte. Infatti, nel caso di somme molto alte, il valore in denaro possiede una rarità che lo caratterizza in modo più individuale e inconfondibile rendendolo in questo modo più adatto a valere come equivalente di valori personali. Presso i Greci dei tempi eroici venivano fatti doni al padre della sposa — doni che non sembrano affatto rappresentare un vero acquisto — anche se la posizione della donna era particolarmente buona. Ma bisogna sottolineare che questi doni erano notevolissimi. Per quanto il fatto che l'interiorità o la totalità dell'uomo vengano valutate in denaro possa avere un effetto avvilente, tuttavia, come successivi esempi dimostreranno in misura anche maggiore, l'entità insolita delle somme che vengono messe in gioco può produrre una specie di perequazione, in particolare se si tiene conto della posizione sociale della persona in questione. Ci consta che Edoardo II ed Edoardo III dessero i loro amici in ostaggio a garanzia della restituzione dei loro debiti e che nel 1340 persino il vescovo di Canterbury dovesse venir mandato nel Brabante come

pegno — non come garante — per i debiti del re. L'entità delle somme, di cui si trattava, evitava in linea di principio il declassamento che sarebbe seguito al fatto di mettere a repentaglio delle persone per denaro, se si fosse trattato di bazzecole.

La divisione del lavoro tra i sessi e la dote.

Il passaggio dal principio del matrimonio per acquisto, che certamente ha dominato un tempo presso la maggior parte dei popoli, al principio opposto, quello della dote, si è verosimilmente realizzato per mezzo del fatto che, come si è accennato, i doni dello sposo venivano trasferiti alla sposa dai genitori che volevano assicurarle così una certa indipendenza economica; la dotazione della donna da parte dei genitori continuò e si sviluppò ulteriormente, anche quando la sua origine, la somma pagata dall'uomo per l'acquisto, era stata soppressa. Non ci interessa qui seguire quest'evoluzione che ci è nota in modo molto impreciso. Ma si può comunque sostenere che la diffusione universale della dote ha inizio con l'affermarsi dell'economia monetaria. I nessi possono essere i seguenti. Nelle condizioni primitive, in cui domina ancora l'acquisto delle donne, la donna non è soltanto un animale da lavoro — questo essa continua ad esserlo per lo più anche in seguito — ma il suo lavoro non è ancora «domestico» nel senso specifico, come quello della donna nell'economia monetaria, che ha essenzialmente il compito di dirigere le operazioni di consumo del reddito maschile all'interno della casa. A questo stadio la divisione del lavoro non è ancora tanto progredita, la donna prende parte direttamente alla produzione e rappresenta perciò per chi la possiede un valore economico molto più tangibile che non in seguito. Ancora in tempi molto successivi questa relazione risulta in certe circostanze rafforzata: mentre Macauley³ vedeva nel fatto che il lavoro dei campi venisse svolto in Scozia dalle donne un abbassamento al livello barbarico del sesso femminile, un esperto conoscitore del problema ha sottolineato che questo dava loro un certo grado di indipendenza e di considerazione tra gli uomini. A ciò si aggiunge che in condizioni di vita primitive i bambini costituiscono un diretto valore economico per il padre, mentre in una situazione più evoluta sono spesso un peso economico. Il proprietario originario, il padre o la stirpe, non ha alcun motivo per lasciare ad altri questo valore senza compenso. In questo stadio, non soltanto la donna provvede al proprio sostentamento, ma l'uomo può ricavare il suo prezzo d'acquisto direttamente dal suo lavoro. La situazione cambia non appena l'economia perde il carattere familiare e il consumo non si limita più alla produzione individuale. Gli interessi economici, considerati dal punto di vista dell'economia domestica, si scindono in una direzione

centrifuga e in una centripeta. La produzione per il mercato e l'economia domestica cominciano a svilupparsi in contrapposizione reciproca, resa possibile dal denaro, e ad introdurre una netta divisione del lavoro tra i sessi. Per motivi molto evidenti alla donna spetta l'attività diretta verso l'interno, all'uomo quella rivolta verso l'esterno; la prima diventa sempre più un'attività di amministrazione e di utilizzazione dei proventi della seconda. Così, il valore economico della donna perde, per così dire, la sua sostanzialità e la sua percettibilità, ella appare ora come una mantenuta che vive del lavoro dell'uomo. Non soltanto non c'è più motivo di pretendere e di pagare un prezzo per lei, ma — in base ad un modo di vedere piuttosto grossolano — la donna diventa un peso che l'uomo assume su di sé e al quale deve provvedere. Si è creato così il fondamento per l'istituzione della dote, la quale deve svilupparsi tanto più quanto più le sfere di attività dell'uomo e della donna si separano nel senso indicato. In un popolo come quello degli Ebrei, in cui gli uomini, per il temperamento inquieto e per altri motivi, erano sempre in movimento, e, come correlato necessario, le donne erano più severamente destinate a rimanere in casa, troviamo la dote in forma di prescrizione giuridica già prima che si sviluppasse un'economia monetaria la quale di per sé porta allo stesso risultato. Soltanto l'economia monetaria rende possibile che la produzione adotti quella tecnica oggettiva, quella diffusione, quella ricchezza di rapporti e, nello stesso tempo, quella unilateralità, come conseguenza della divisione del lavoro, mediante le quali il precedente stato di indifferenziazione degli interessi domestici e di quelli acquisitivi subisce una scissione e si afferma l'esigenza che ci sia qualcuno a curare i primi e qualcuno a occuparsi dei secondi. Non ci possono essere dubbi sulla divisione dei compiti tra uomo e donna, e nemmeno sul fatto che in tal modo il prezzo della sposa, col quale l'uomo comperava la forza produttiva della donna, debba far posto alla dote che lo risarcisce del mantenimento della donna che non produce, o che deve garantire alla donna indipendenza e sicurezza accanto all'uomo che guadagna.

Il rapporto tipico tra denaro e prostituzione.

Data la stretta relazione che la dote ha con l'intera costituzione della vita matrimoniale nell'economia monetaria — sia come garanzia per l'uomo, sia come garanzia per la donna — si può comprendere come, tanto in Grecia che a Roma, la dote diventasse il segno distintivo della moglie legittima, in contrapposizione alla concubina che non ha alcun ulteriore diritto sull'uomo, così che né questi deve essere risarcito di tale diritto, né ella deve essere assicurata nel caso in cui questo diritto non venga rispettato. Di qui si passa

alla prostituzione, che pone in una nuova luce il significato del denaro nel rapporto tra i sessi. Mentre tutti i doni che seguono eventualmente alla celebrazione del matrimonio, doni da parte dell'uomo per la donna o alla donna stessa — come la *Morgengabe*⁴ e il *pretium verginitatis* — possono avere, ed hanno, sia la forma del dono in natura, sia quella del dono in denaro, al rapporto extra-matrimoniale, nel caso in cui venga pagato un prezzo, corrisponde di regola la forma in denaro. Solo la transazione in denaro ha quel carattere di relazione del tutto momentanea che è proprio della prostituzione. Offrendo denaro ci si libera completamente dal rapporto, l'obbligazione viene meno in modo più radicale che con qualsiasi oggetto specifico, al quale, per il suo contenuto, la sua scelta, il suo uso, resta più facilmente attaccato un soffio della personalità del donatore. Al desiderio risvegliato istantaneamente, e altrettanto istantaneamente spento, che la prostituzione soddisfa, è adatto soltanto l'equivalente in denaro che non lega a nulla, che in linea di principio è disponibile in qualsiasi momento ed è sempre gradito. Per un rapporto tra uomini, che per sua natura è basato sulla durata e la verità interiore delle forze che vi confluiscono — come il vero rapporto d'amore, per quanto rapidamente possa finire — il denaro non è mai l'intermediario adeguato; per il piacere venale, che rifiuta ogni rapporto che vada al di là dell'attimo e dell'impulso esclusivamente sessuale, il denaro, che una volta dato si separa in modo assoluto dalla personalità e tronca ogni ulteriore conseguenza nel modo più netto, serve nel modo materialmente e simbolicamente più perfetto. Pagando in denaro ogni cosa è chiusa nel modo più radicale, come si chiude con la prostituta dopo aver raggiunto il soddisfacimento. Poiché con la prostituzione il rapporto tra i sessi è limitato in modo del tutto inequivocabile all'atto sessuale, esso viene abbassato al livello del suo contenuto puramente generico. Tale rapporto consiste in ciò che ogni esemplare della specie può fare e sentire, in cui le personalità, altrimenti opposte, si incontrano e tutte le differenze individuali appaiono eliminate. Il riscontro economico di questo tipo di rapporti è pertanto il denaro che, parimenti, essendo al di là di ogni determinatezza individuale, costituisce per così dire il tipo generico dei valori economici, la rappresentazione di ciò che è comune a tutti i valori. Perciò, inversamente, anche nell'essenza del denaro si percepisce qualcosa dell'essenza della prostituzione. L'indifferenza con cui si presta ad ogni utilizzazione, l'infedeltà con cui si separa da ogni soggetto, perché non era veramente legato a nessuno, l'oggettività, che esclude qualsiasi rapporto affettivo e lo rende adatto ad essere un puro mezzo, tutto ciò determina un'analogia fatale tra il denaro e la prostituzione. Se Kant pone come imperativo morale che non si debba mai usare un uomo come puro mezzo, ma che si debba sempre riconoscerlo e trattarlo come un fine, la prostituzione mostra l'atteggiamento

assolutamente opposto e, precisamente, *in entrambe le parti implicate*. Perciò di tutti i rapporti umani la prostituzione è forse il caso più pregnante di degradazione reciproca alla condizione di puro mezzo. Questo può essere visto come il momento più forte e più profondo che storicamente collega la prostituzione in modo assai stretto all'economia monetaria, l'economia dei «mezzi» nel senso più stretto della parola.

Questa è la base del fatto che la paurosa degradazione intrinseca alla prostituzione trova la più chiara espressione nel suo equivalente in denaro. Certamente il punto più basso della dignità umana è segnato dal fatto che una donna getti via quanto ha di più intimo e personale, che dovrebbe essere sacrificato soltanto in base ad un impulso del tutto individuale e che dovrebbe essere compensato soltanto dalla stessa dedizione personale dell'uomo — per quanto questa possa avere un significato diverso rispetto a quello della donna — in cambio di una remunerazione così impersonale, così esteriore e oggettiva. Noi sentiamo qui la più completa e penosa inadeguatezza tra prestazione e controprestazione; o piuttosto, l'avvilimento della prostituzione consiste nel fatto che essa abbassa a un punto tale il possesso della donna, il più personale e destinato alla massima riservatezza, che il valore più neutrale e più lontano da ogni elemento personale viene sentito come equivalente adeguato. Questa caratterizzazione della prostituzione nella remunerazione in denaro entra in contraddizione con alcune considerazioni che è necessario illustrare per far risaltare nettamente questo significato del denaro.

Non mi sembra che il carattere del tutto personale, intimamente individuale, che il dare sé stessa deve rivestire nell'atto sessuale della donna si accordi con il fatto messo precedentemente in rilievo, secondo il quale il rapporto puramente sessuale tra i sessi sarebbe di natura assolutamente generica e in esso, in quanto puramente universale e persino comune a noi e al regno animale, sarebbe spenta ogni personalità e ogni interiorità individuale. Se gli uomini sono tanto inclini a parlare delle donne «al plurale», a giudicarle in blocco e a fare di ogni erba un fascio, certamente uno dei motivi è che ciò che nelle donne desta il particolare interesse degli uomini di più rozza sensualità è esattamente lo stesso nella sarta come nella principessa. Sembra quindi escluso che si possa trovare proprio in questa funzione un autentico valore della personalità; tutte le altre funzioni che hanno la stessa universalità: il mangiare e il bere, le attività fisiologiche regolari, anzi persino quelle psicologiche, l'impulso di autoconservazione e le tipiche funzioni logiche non vengono mai poste in collegamento solidale con la personalità in quanto tale, non si ha mai la sensazione che qualcuno proprio nell'esercizio o nell'offerta di ciò che è indissolubilmente comune a lui e agli altri manifesti o dia quanto ha di più intimo, di più essenziale o di più completo. Tuttavia, nel darsi della

donna nell'atto sessuale questa anomalia si presenta innegabilmente; quest'atto del tutto generico, uguale per tutti gli strati dell'umanità, viene sentito effettivamente — almeno per quanto riguarda la donna — nello stesso tempo come il più personale e come quello che racchiude quanto la donna ha di più intimo. Ciò può diventare comprensibile se si aderisce all'opinione che le donne siano immerse nella specificità del genere più profondamente degli uomini, tra i quali il singolo si distingue in modo più differenziato e individualizzato. Ne seguirebbe, in particolare, che nella donna l'elemento della conformità al genere e quello personale possono coincidere più facilmente. Se veramente le donne si collegano più strettamente e più profondamente dell'uomo all'oscuro fondo originario della natura, il loro elemento più essenziale e più personale si radica in modo anche più forte in quelle funzioni più naturali e generali che garantiscono l'unità del genere. Ne segue, inoltre, che quella uniformità del sesso femminile, che distingue ciò che è comune a tutte in modo meno netto da ciò che ogni donna è per sé, deve rispecchiarsi nella maggiore uniformità dell'essenza di ogni singola donna per sé. L'esperienza sembra confermare che le singole forze e qualità, i singoli impulsi della donna, sono collegati psicologicamente in modo più immediato e stretto di quelli dell'uomo, i cui lati essenziali sono formati in modo più autonomo, così che lo sviluppo e il destino di ognuno di essi sono relativamente indipendenti da quelli di ogni altro. Ma la natura della donna vive molto di più all'insegna del tutto o niente — o così almeno si può riassumere l'opinione comune —, le sue inclinazioni e le sue attività sono collegate più strettamente, ed è più facile con le donne che con gli uomini sollecitare la totalità dell'essenza, con tutti i suoi sentimenti, le volizioni, i pensieri, a partire da un punto. Se le cose stanno così, è abbastanza legittimo supporre che la donna con questa unica funzione centrale, con il concedere quest'unica parte del suo Io, offra veramente tutta la sua persona in modo più completo e privo di riserve di quanto non faccia l'uomo, che risulta più differenziato nelle stesse circostanze. Anche nelle modalità più innocenti del rapporto tra l'uomo e la donna si fa valere questa differenza di significato; persino i popoli primitivi regolano normativamente l'entità dell'ammenda che il fidanzato o la fidanzata devono pagare per una rottura unilaterale del fidanzamento fissandola in misura diversa. Presso i Bakaks la donna deve pagare cinque fiorini, ma l'uomo dieci e presso gli abitanti del Bengkula il fidanzato che rompa il contratto deve pagare quaranta fiorini, mentre la fidanzata solo dieci. Il significato e le conseguenze che la società collega al rapporto sessuale tra l'uomo e la donna si basano analogamente sul presupposto che la donna offra nello scambio tutto il suo Io, con la totalità dei suoi valori, l'uomo invece soltanto una parte della sua personalità. Per questo,

ad una ragazza che ha sbagliato una volta, nega l'«onore» e condanna l'adulterio della donna in modo molto più duro di quello dell'uomo. A questo proposito si ammette invece che una stravaganza occasionale, puramente sensuale, si possa conciliare con la fedeltà nei confronti della propria moglie almeno in tutto ciò che è intimo ed essenziale. Mentre la società declassa la prostituta in modo del tutto irrimediabile, il peggior libertino può sempre togliersi dal fango per quanto riguarda gli altri lati della sua personalità e raggiungere qualsiasi posizione sociale. Nell'atto puramente sessuale dunque, del quale si tratta nel caso della prostituzione, l'uomo pone soltanto un *minimum* del suo Io, la donna invece un *maximum* — certamente non nel caso singolo, ma in tutti i casi considerati complessivamente. Si tratta di un rapporto a partire dal quale tanto la figura del protettore, quanto i casi, così spesso indicati, di amore lesbico tra prostitute, diventano comprensibili: ooiché dai suoi rapporti con gli uomini, rapporti nei quali essi non entrano mai come persone reali ed intere, la prostituta ricava un vuoto e un'infelicità spaventosi, essa cerca un completamento mediante altri rapporti, nei quali perlomeno sono impegnati anche altri lati della persona. Dunque, né il pensiero che l'atto sessuale sia qualcosa di generico e di impersonale, né il fatto che l'uomo, da un punto di vista esteriore, vi partecipi quanto la donna, può cambiare il dato di fatto che l'impegno della donna è infinitamente più personale, essenziale, coinvolgente dell'Io di quello dell'uomo. L'equivalente in denaro è il più inadatto e inadeguato che si possa pensare e il dare e il prendere questo denaro significa il più profondo avvilitamento della personalità della donna. — l'elemento degradante della prostituzione per la donna non consiste in sé e per sé nel suo carattere poliandrico, non tanto nel fatto di concedersi a molti uomini; anzi, la poliandria vera e propria può persino procurare alla donna un netto predominio, come avviene ad esempio presso la casta relativamente elevata dei Nayar in India. L'elemento essenziale non è che la prostituzione significa poliandria, ma il fatto che significa poliginia. Proprio questa diminuisce incomparabilmente il valore proprio della donna: essa perde il valore di rarità.

Se la si considera superficialmente, la prostituzione unisce rapporti poliandrici con rapporti poliginia. Ma il vantaggio che ha sempre colui che dà il denaro rispetto a chi fornisce la merce provoca il fatto che soltanto il secondo tipo di rapporti, che danno all'uomo un'enorme superiorità, determinano il carattere della prostituzione. Anche in situazioni che non hanno assolutamente nulla a che fare con la prostituzione di solito le donne trovano penoso e umiliante prendere denaro dai loro amanti (ma questo sentimento non si estende agli oggetti regalati), mentre è per esse motivo di piacere e di soddisfazione dar loro del denaro. Si è detto che il motivo del

successo di Marlborough con le donne consistesse nell'avere preso del denaro da loro. In questo ribaltamento della situazione la superiorità, precedentemente messa in evidenza, di colui che dà il denaro, su colui che lo riceve, una superiorità che nel caso della prostituzione si accresce fino a creare il più pauroso abisso sociale, dà alla donna la soddisfazione di veder dipendere da sé chi in genere la guarda dall'alto in basso.

Ma ora ci imbattiamo nel fatto sorprendente che in molte culture più primitive la prostituzione non è giudicata degradante o declassante. Sappiamo che nell'Asia antica le ragazze di tutte le classi sociali si prostituivano per ottenere una dote o un'offerta per il tesoro del tempio. Del resto, si dice che la stessa usanza sia praticata anche da alcune tribù negre per lo stesso fine. Le fanciulle, tra le quali si annoverano in questo caso spesso anche le principesse, non perdono affatto la pubblica considerazione, né la loro futura vita matrimoniale viene in qualche modo pregiudicata. Questa profonda differenza nei confronti del nostro modo di sentire significa che i due fattori, onore sessuale femminile e denaro, devono stare in rapporti radicalmente diversi. Se la posizione della prostituzione è caratterizzata per noi dall'insormontabile abisso, dalla completa incommensurabilità tra quei due valori, essi devono essere molto più vicini in una situazione che presenta una visione completamente diversa della prostituzione. Ciò corrisponde ai risultati ai quali ha portato l'evoluzione del guidrigildo, dell'ammenda in denaro per l'uccisione di un uomo. Il crescente valore attribuito all'anima umana e la degradazione del valore attribuito al denaro confluirono nel rendere impossibile il guidrigildo. Lo stesso processo culturale di differenziazione che accentua il valore dell'individuo, producendo una condizione di relativa incomparabilità e incommensurabilità, fa del denaro l'unità di misura e l'equivalente di oggetti tanto opposti che la sua indifferenza, sorta appunto in questo modo, e la sua oggettività lo rendono sempre più inadatto a valere come equivalente di valori personali. La sproporzione tra la merce e il prezzo, che conferisce alla prostituzione nella nostra cultura una caratteristica degradante, non esiste ancora nella stessa misura in culture inferiori. Poiché i viaggiatori affermano che, in tribù molto rozze, le donne dimostrano spesso una sorprendente somiglianza fisica (e spesso anche spirituale) con gli uomini, è chiaro che manca ad esse proprio quella differenziazione che conferisce alla donna raffinata e alla sua sessualità un valore non misurabile in denaro, quando cioè, in confronto agli uomini della sua stessa cerchia sociale, appare meno differenziata e più profondamente radicata nella tipicità del suo genere. La valutazione sociale della prostituzione mostra così esattamente la stessa evoluzione che si può osservare nella penitenza ecclesiastica e nel guidrigildo: in epoche primitive la totalità dell'uomo e i suoi valori intimi hanno un

carattere relativamente non individuale, mentre il denaro, data la sua rarità e la sua scarsa utilizzazione, ha un carattere relativamente più individuale. In quanto l'evoluzione li separa, rende impossibile la compensazione degli uni mediante l'altro, oppure, dove questo continua ad accadere, come nella prostituzione, porta ad un pauroso abbassamento del valore della persona.

Il matrimonio per denaro.

Nell'ambito della grande varietà di opinioni sul «matrimonio per denaro», che si collegano al tema precedente, le tre seguenti mi sembrano importanti per l'evoluzione del concetto di denaro qui trattata. Matrimoni nei quali i motivi economici sono gli unici essenziali, non solo sono esistiti in tutti i tempi e in tutti gli stadi della civiltà, ma sono particolarmente frequenti proprio nei gruppi e nelle situazioni più primitive, dove non risultano affatto occasione di scandalo. La diminuzione della dignità personale, che oggi è coinvolta in ogni matrimonio che non venga concluso in base ad un'inclinazione personale — così che il pudico mascheramento del motivo economico appare come un dovere imposto dalle convenienze — non viene sentita in culture più semplici. Il motivo di questa evoluzione è che la crescente individualizzazione rende sempre più contraddittorio e inaccettabile stabilire rapporti puramente individuali per motivi che non siano puramente individuali; infatti, la scelta del coniuge oggi non fa più parte dei momenti sociali del matrimonio (anche se il tener conto dei discendenti può richiamare un momento di questo tipo), questa scelta appartiene piuttosto al lato puramente individuale e diretto verso l'interno del rapporto, nella misura in cui la società non pretende che i coniugi appartengano alla stessa classe sociale (ciò comunque concede un ampio margine di scelta e porta solo raramente a conflitti tra interesse individuale e interesse sociale). In una società dotata di elementi relativamente indifferenziati può essere altrettanto relativamente indifferente quale coppia si formi — non solo indifferente per la vita in comune dei coniugi, ma anche per i loro discendenti: infatti, quando in un gruppo le costituzioni, lo stato di salute, il temperamento, le forme e gli orientamenti di vita interni ed esterni complessivamente concordano, la prosperità dei discendenti non dipenderà, come in una società fortemente differenziata, dal fatto che i genitori si adattino bene l'uno all'altro e si completino a vicenda. Perciò in una società di questo tipo è assolutamente naturale e utile lasciare che la scelta matrimoniale venga determinata anche da motivi diversi dall'inclinazione affettiva puramente individuale. Ma questi motivi sono invece decisivi in una società fortemente individualizzata in cui diviene sempre più raro che due persone siano fatte l'una per l'altra: il diminuire della frequenza dei matrimoni, che si verifica

dovunque vi siano condizioni di cultura molto raffinate, è certamente provocato in parte dal fatto che uomini estremamente differenziati trovano per lo più con grande difficoltà il completamento di sé sul piano dei rapporti affettivi. Ma affinché ciò avvenga non possediamo altro criterio e segno che non sia quello dell'attrazione reciproca sul piano istintivo. Poiché la felicità personale è una questione sulla quale i coniugi devono in definitiva accordarsi soltanto tra di loro, non ci sarebbe una ragione convincente per giustificare la regola ufficiale che impone rigorosamente la presenza del motivo erotico nella scelta del coniuge, se l'attuale società non ritenesse che il dominio universale di questo motivo garantisce l'interesse della prole. Infatti, per quanto il motivo erotico possa frequentemente trarre in inganno, e particolarmente negli strati più elevati, dove la complicazione dei rapporti non consente l'emergere degli istinti più puri, — e per quanto un matrimonio riuscito richieda anche condizioni di altro tipo — per quanto riguarda l'allevamento della prole il motivo erotico è in ogni caso un criterio di scelta infinitamente superiore al possesso di denaro, anzi in confronto ad esso è l'unico motivo assolutamente giustificato. Il matrimonio d'interesse crea direttamente uno stato di panmissia — di accoppiamento senza scelta, senza riguardo alle qualità individuali — stato che la biologia ha dimostrato essere il motivo più immediato di corruzione e degenerazione della specie. Nel matrimonio d'interesse l'unione della coppia viene determinata da un momento che non ha assolutamente niente a che fare con lo scopo della procreazione — come del resto, abbastanza spesso, l'interesse per il denaro separa anche le coppie più affiatate — e lo si deve pertanto considerare come un momento di degenerazione proprio nella misura in cui la maggiore differenziazione tra gli individui rende sempre più importante la scelta in base all'attrazione reciproca. Anche in questo caso è il crescente grado di individualità all'interno della società a far sì che il denaro sia un intermediario sempre più inadeguato per esprimere rapporti puramente individuali.

In secondo luogo, si ripropone nel matrimonio d'interesse, in forma molto mutata, quanto si osservava nel caso della prostituzione, e cioè il fatto che vi è tanto poliandria quanto poliginia, ma, data la supremazia sociale del maschio, agiscono esclusivamente le conseguenze del momento poliginico, cioè di quello che declassa la posizione della donna. Anche se può sembrare che il matrimonio d'interesse, come forma di prostituzione continuativa, debba disonorare intimamente in egual misura chi è stato indotto al matrimonio dal denaro, uomo o donna che sia, normalmente ciò non avviene. Sposandosi, la donna dà per lo più nel rapporto la maggior parte dei suoi interessi e delle sue energie, investe la sua personalità, centro e periferia, completamente; mentre, non soltanto il costume consente all'uomo sposato una libertà di movimento

molto maggiore, ma anche, in linea di principio, egli non investe nel matrimonio la parte essenziale della sua personalità, che è invece indirizzata verso la professione. Data l'attuale situazione del rapporto tra i sessi nella nostra cultura, l'uomo che si sposa per denaro non vende sé stesso tanto quanto la donna che lo fa per lo stesso motivo. Poiché essa appartiene all'uomo più di quanto egli non le appartenga, è più funesto per la donna sposarsi senza amore. Oserei credere pertanto — e qui l'interpretazione psicologica deve sostituirsi all'osservazione empirica — che il matrimonio d'interesse abbia le conseguenze più tragiche soprattutto quando sono coinvolte personalità molto sensibili, quando è la *donna* ad essere comprata. Qui, come in moltissimi altri casi, si manifesta come la peculiarità dei rapporti stabiliti mediante il denaro consista nel fatto che, se una delle due parti prevale sull'altra, inclina verso lo sfruttamento più radicale della propria posizione, anzi verso il dominio assoluto. In linea di principio questa tendenza si manifesta in ogni rapporto di questo tipo. La posizione del *primus inter pares* diventa molto molto facilmente quella di un *primus* in assoluto; il vantaggio, una volta acquisito, in qualsiasi campo, costituisce il gradino per un vantaggio ulteriore, che accresce la distanza; l'ottenimento di particolari condizioni favorevoli è tanto più facile se si parte già da posizione elevata. In breve, una condizione di superiorità si sviluppa in genere in proporzione crescente e l'«accumulazione del capitale» come strumento di potere è soltanto un caso singolo di una norma molto più generale, non solo economica, che vale anche in tutti i possibili campi non economici in cui si esercita il potere. Esistono spesso delle riserve e dei contrappesi che pongono dei limiti all'effetto di valanga delle condizioni di superiorità: così il costume, la pietà, il diritto, sono limiti all'espansione del potere, dati dalla natura interna dei campi di interesse. Ma il denaro, con la sua assoluta arrendevolezza e assenza di qualità, è come minimo inadatto ad arginare tale tendenza. Se un rapporto, nel quale il predominio e il vantaggio stanno *a priori* da una parte, sorge da un interesse in denaro, in condizioni per altri aspetti uguali, potrà continuare a svilupparsi nella stessa direzione in modo molto più ampio, radicale e incisivo che non nel caso in cui sia fondato su altri motivi, di tipo *materialmente* determinato e determinante.

In terzo luogo, il carattere del matrimonio d'interesse risalta a volte molto chiaramente in un fenomeno del tutto particolare: l'annuncio di matrimonio. Il fatto che l'annuncio di matrimonio trovi un'utilizzazione modesta e limitata al ceto medio della società potrebbe apparire strano e si potrebbe dispiacersene. Infatti, nonostante l'accentuarsi dell'individualizzazione della personalità e la difficoltà che ne deriva nella scelta del coniuge, vi è ancora per ogni uomo, per quanto differenziato, un essere corrispondente dell'altro sesso con il quale egli si completa, nel quale trova la persona «giusta». La difficoltà consiste solo nel

fatto che coloro che sono, per così dire, predestinati l'uno all'altro, si incontrino. L'insensatezza del destino umano si manifesta nel modo più tragico nel fatto che due persone reciprocamente estranee rimangono sole o contraggono matrimoni infelici mentre avrebbero avuto soltanto bisogno di conoscersi per realizzare insieme ogni possibile felicità. Non c'è dubbio che la diffusione dell'annuncio matrimoniale potrebbe razionalizzare la cieca casualità di questi rapporti, come è indubbio che la pubblicità sia per questo motivo uno dei maggiori portatori di cultura e procuri al singolo una possibilità di adeguata soddisfazione dei bisogni infinitamente maggiore che non nel caso in cui il singolo è costretto a trovare casualmente gli oggetti di cui ha bisogno. Proprio l'accresciuta individualizzazione dei bisogni rende l'annuncio, in quanto comporta un ampliamento della cerchia delle offerte, assolutamente indispensabile. Tuttavia, il fatto che proprio gli strati delle personalità più differenziate, che in astratto sembrano maggiormente destinate all'annuncio di matrimonio, non ne facciano assolutamente uso, deve avere una ragione del tutto positiva. Se si fa attenzione agli annunci di matrimonio che effettivamente vengono pubblicati, si può vedere che le condizioni patrimoniali di chi cerca o di chi è ricercato costituiscono il vero e proprio (anche se a volte nascosto) centro di interesse. Ciò è del tutto comprensibile. Tutte le altre qualità della personalità non si possono indicare in un annuncio in modo preciso o convincente. Né l'aspetto esteriore, né il carattere, né il grado di amabilità o di intelligenza possono venir descritte in modo da fornire un quadro inequivocabile capace di risvegliare l'interesse individuale. L'unica cosa che può venir definita in tutti i casi con assoluta sicurezza è il patrimonio monetario delle persone ed è un tratto inevitabile del modo in cui gli uomini si rappresentano la realtà che tra le molte determinazioni di un oggetto si faccia valere come oggettivamente prima e più essenziale quella che si può indicare e riconoscere con massima precisione e determinatezza. Questa peculiare, per così dire metodologica, superiorità del possesso in denaro rende impossibile l'annuncio di matrimonio proprio per quei ceti sociali che ne avrebbero estremo bisogno, perché imprime ad esso il carattere di una confessione del mero interesse al denaro.

Anche nella prostituzione si verifica il fenomeno per cui il denaro oltre una certa soglia perde la sua indegnità e la sua incapacità a compensare i valori individuali. La ripugnanza che la moderna «buona» società prova per la prostituta è tanto più forte quanto più essa è miserabile e povera, ma diminuisce in ragione dell'altezza del prezzo a cui si vende, fino al punto di accogliere nei salotti l'attrice nota a tutti come mantenuta da un milionario, benché essa sia forse, molto più di una prostituta da strada, una sanguisuga e un'imbrogliona intimamente corrotta. Si fa valere in questo caso il fatto

universale che si fanno scappare i grandi ladri e si impiccano quelli piccoli e che un grande successo in quanto tale, indipendentemente dal campo in cui viene raggiunto e dal contenuto, impone un certo rispetto. Ma ciò che è essenziale, il motivo più profondo, è dato dal fatto che il prezzo di vendita, data la sua altezza esorbitante, risparmia all'oggetto venduto quell'abbassamento che altrimenti gli deriva dall'essere venduto. In uno dei suoi racconti sulla società del secondo Impero, Zola parla della moglie di un signore altolocato che, notoriamente, si poteva avere per cento o duecentomila franchi. Egli racconta in questo episodio, alla base del quale c'è sicuramente un fatto storico, che non solo la donna frequentava le cerchie più distinte, ma che il fatto di essere noto come amante di lei era anche un modo per acquistare prestigio in «società». La cortigiana che si vende ad un prezzo molto alto realizza un «valore di rarità». Infatti, non solo gli oggetti che possiedono un valore di rarità vengono pagati molto, ma anche, viceversa, raggiungono questo valore quegli oggetti che per qualsiasi altro motivo, magari per un capriccio della moda, vengono pagati un prezzo alto. Come molte altre cose, anche il favore di una cortigiana può essere stato molto apprezzato e ricercato soltanto perché aveva il coraggio di chiedere prezzi del tutto insoliti. Analogo è il fondamento da cui muove la legislazione inglese quando assegna al marito di una donna sedotta un risarcimento in denaro. Non vi è nulla di più ripugnante per la nostra sensibilità di questo procedimento che abbassa il marito al ruolo di protettore della moglie. Ma queste ammende sono straordinariamente *alte*; so del caso di una donna che aveva allacciato relazioni con diversi uomini, e *ognuno* di essi venne condannato ad un risarcimento di 50000 marchi a favore del marito. Sembra anche qui che con l'entità della somma si voglia compensare la bassezza del principio di pareggiare tale valore in denaro, e che anzi, in modo molto ingenuo, con l'entità della somma si voglia proprio esprimere rispetto nei confronti del marito in rapporto alla sua posizione sociale; l'autore delle lettere di Junius⁵ rimprovera aspramente un giudice per aver completamente trascurato, in un processo di questo tipo, che riguardava un principe e la moglie di un Lord, il rango del marito offeso nel fissare il risarcimento!

La corruzione.

Questo punto di vista si rivela rilevante nel modo più evidente nell'atto di «comperare» un uomo, nel senso più comune dell'uso di questa parola: nella corruzione, che tratterò ora nella forma specifica di corruzione per denaro. Anche il furto o la truffa di piccole somme sono, secondo la morale sociale dominante, un atto molto più disprezzabile del furto di grandi somme. Ciò si

giustifica in un certo senso quando si tratta di persone di condizione economica relativamente buona. In tal caso si pensa che chi non può resistere ad una tentazione così piccola debba essere particolarmente miserabile e debole, mentre il fatto di cadere in una tentazione assai grande potrebbe capitare anche ad un'anima molto più forte! Analogamente, il venir corrotti — la vendita del proprio dovere o delle proprie convinzioni — è tanto più riprovevole quanto minore è la somma coinvolta. Così, la corruzione viene sentita come vendita di una persona e classificata in modo graduato, a seconda che questa sia «impagabile», a caro prezzo o a buon mercato. La valutazione sociale appare garantita dal fatto che è soltanto il riflesso della valutazione che il soggetto dà di sé. Da questo rapporto tra corruzione e personalità globale deriva quella dignità particolare che chi è corruttibile suole difendere o perlomeno sottolineare e che si presenta o come inaccessibilità per piccole somme, oppure, quando questa inaccessibilità non esiste, come una certa alterigia, come una rigidità e un accento di superiorità nel comportamento, che sembra abbassare colui che dà il denaro al ruolo di uno che lo riceve. Questo atteggiamento esteriore deve presentare la personalità come qualcosa di intangibile, di saldo nel proprio valore, e per quanto si tratti di una commedia, tuttavia, proprio perché la controparte acconsente di parteciparvi come per una tacita convenzione, getta un certo riflesso verso l'interno e protegge il corruttibile da quell'autodistruzione e da quell'autosvalutazione che deriverebbero altrimenti dal fatto di mettere in gioco il valore della propria persona per una somma di denaro. Presso gli antichi Ebrei e spesso anche nell'Oriente moderno le vendite e gli acquisti avvengono come uno scambio di cortesie in base al quale il compratore prende l'oggetto come se fosse un regalo. Quindi, persino in transazioni così legittime, sembra che per preservare la propria peculiare dignità l'Oriente sia spinto a nascondere l'interesse al denaro in quanto tale.

Nulla favorisce e diffonde questo tipo di atteggiamento in chi è corruttibile e, in generale, in tutto il fenomeno della corruzione più della forma in denaro. In linea di principio il denaro rende possibile una segretezza, un'invisibilità, una silenziosità nel cambiare proprietario che nessuna altra forma di valore consente. La sua comprimibilità consente, con un pezzo di carta che si può far scivolare nelle mani, di fare di un individuo qualsiasi un uomo ricco; la sua mancanza di forma e la sua astrattezza consentono di investirlo nei più svariati e lontani valori e di sottrarlo così agli occhi di coloro che ci circondano più da vicino. La sua anonimità e la sua assenza di qualità rendono irriconoscibile la fonte dalla quale è fluito verso il suo attuale proprietario. Non ha in sé nessun segno d'origine, a differenza di tanti oggetti concreti posseduti che lo hanno, in modo più chiaro o più nascosto. L'esprimibilità di tutti i valori in denaro,

mentre rende possibile a chi amministra una proprietà la visione più chiara di ciò che possiede, dà la possibilità di nascondere agli altri e di rendere irriconoscibili la proprietà e le transazioni che le forme della proprietà estensiva non consentirebbero mai. La possibilità di nascondere il denaro è il sintomo o la manifestazione estrema del suo rapporto con la proprietà privata. Poiché di tutti i beni è il meno visibile, e si può fare come se non ci fosse, si avvicina alla proprietà spirituale; e come il carattere più privato, per così dire solipsistico, di quest'ultima inizia e trova contemporaneamente il proprio compimento nel saper tacere, così l'elemento privato, individualistico dell'essenza del denaro trova la sua perfetta espressione nella possibilità di tenerlo nascosto. C'è in questo certamente un grande pericolo per coloro che hanno interessi e vantano diritti nella conduzione di un'attività economica senza poterla essi stessi controllare o influenzare direttamente. Se il diritto moderno prescrive la pubblicità della gestione finanziaria degli Stati o delle società per azioni, i pericoli che si vogliono evitare trovano la loro giustificazione essenziale nella forma in denaro dell'economia, nella facilità che le è propria di nascondere, di impiegare il denaro in modo scorretto, di utilizzarlo in modo illegittimo: nascono pertanto dubbi e perplessità in tutti coloro che sono estranei alla gestione ma che vi sono interessati, e questi dubbi sono eliminabili soltanto stabilendo in linea di principio la pubblicità della gestione economica. Nell'ambito dei rapporti basati sul denaro, e per loro tramite, si rivela così una tendenza generale alla differenziazione culturale: ciò che è pubblico diviene sempre più pubblico, il privato sempre più privato. Nei periodi precedenti e in cerchie più ristrette questa differenziazione è meno presente; in queste circostanze i rapporti privati del singolo non possono nascondersi così bene, proteggersi dallo sguardo e dall'intrusione degli altri come invece consente lo stile di vita moderno. D'altra parte, in tali ambienti gli esponenti degli interessi pubblici dispongono di un'autorità mistica e sono circondati da un senso di mistero assai efficace che non esiste in cerchie più ampie nelle quali, se non altro per il fatto dell'estensione dell'ambito dell'autorità, dell'obiettività della tecnica e della distanza da ogni persona singola, gli esponenti degli interessi pubblici dispongono della forza e del decoro necessari a tollerare la pubblicità dei loro atti. Perciò la politica, l'amministrazione, la giustizia perdono segretezza e inaccessibilità nella stessa misura in cui l'individuo acquista la possibilità di ritrarsi e di escludere sempre più completamente gli estranei dalle sue faccende private. Basta soltanto confrontare la storia inglese con quella tedesca, oppure scorrere a grandi tratti la storia della civiltà degli ultimi due secoli, per notare questa correlazione. Anzi, questo processo di differenziazione trova riscontro anche in campo religioso e precisamente nella Riforma. La Chiesa cattolica, poiché avvolge la

sua autorità in forma mistica, che troneggia da un'altezza assoluta sul credente, negandogli ogni domanda, ogni critica, ogni partecipazione, non gli consente nessuna indisturbata autonomia in materia religiosa. Essa diviene un'istanza che è sempre a conoscenza dei rapporti religiosi del credente nei quali si intromette continuamente. La Riforma diede invece pubblicità e accessibilità all'organizzazione ecclesiastica, la rese controllabile, e rinunciò in linea di principio ad ogni occultamento e ad ogni sbarramento davanti al singolo fedele. Questi, al contrario, conquistò nello stesso tempo una libertà indisturbata nella propria religiosità interiore, il suo rapporto con Dio divenne un rapporto privato che riguardava soltanto la sua persona.

Dalla privatezza e dalla segretezza che viene a far parte dei rapporti economici con l'economia monetaria in conformità alle tendenze generali della civiltà, ritorniamo ora alla vendita dell'uomo, alla corruzione, che nell'economia monetaria, proprio in virtù di quelle sue caratteristiche, raggiunge il massimo sviluppo. Un atto di corruzione che avvenga con un appezzamento di terra o una mandria di buoi non solo non si può nascondere agli occhi dell'ambiente, ma anche il corrotto stesso non può comportarsi facendo come se non fosse accaduto nulla, come richiede il decoro della corruttibilità al quale abbiamo precedentemente accennato. Con il denaro invece si può corrompere chiunque, per così dire, alle spalle, egli non ha bisogno di accorgersene, perché l'atto non si adegua specificamente alla sua persona. La segretezza, la possibilità di una messinscena indisturbata, l'integrità delle altre relazioni di vita possono continuare ad esistere più integralmente nella corruzione attuata con il denaro che non in quella attuata offrendo i favori di una donna. Infatti, per quanto questo tipo di corruzione possa esaurirsi integralmente nel momento del suo realizzarsi, così che, da un punto di vista esterno, di essa rimane legato alla persona ancora meno di quanto rimanga di un dono in denaro, tuttavia, dal lato delle conseguenze interne, questa assenza di tracce non è la stessa che si verifica con un dono in denaro; infatti, l'elemento caratterizzante quest'ultima è che con il denaro, dato e accettato, termina ogni rapporto tra le persone coinvolte, mentre nel primo caso all'eccitazione momentanea dei sensi subentra di solito l'avversione, il pentimento e l'odio piuttosto che la pura indifferenza. Tale vantaggio della corruzione in denaro viene naturalmente controbilanciato dal fatto che se non si riesce a nasconderla essa comporta un declassamento ancora più forte della persona in questione. Anche qui il parallelo con il furto è significativo. I servitori rubano molto più raramente (cioè soltanto in caso di grave depravazione morale) denaro, che non prodotti alimentari ed altre inezie. Alcuni dicono di aver paura di rubare in denaro lo stesso valore di cui si appropriano con coscienza abbastanza tranquilla quando si tratta di una

bottiglia di vino o di un capo di abbigliamento femminile. Da un punto di vista del tutto analogo il nostro codice penale considera la sottrazione di quantità minime di viveri o di generi di consumo come una lieve trasgressione, mentre punisce in determinate circostanze molto severamente il ladro di una somma di denaro dello stesso valore. È chiaro che in un momento di bisogno la possibilità di appropriarsi dell'oggetto immediato di questo bisogno costituisce uno stimolo così forte che l'obbedire ad esso risulta troppo umano perché possa venire punito molto severamente. Quanto più l'oggetto si allontana da questa funzione immediata, quanto più indiretta è la via per la quale si può soddisfare il bisogno, tanto meno agisce lo stimolo e tanto più forte è l'immoralità che si manifesta seguendolo. Pertanto, in base a una sentenza della corte suprema di giustizia, il materiale combustibile non viene calcolato tra i generi di consumo e il furto di esso non gode della riduzione di pena prevista per il furto di tali generi. Indubbiamente,* in certe circostanze, il combustibile è un bisogno altrettanto urgente e indispensabile del pane ai fini della sopravvivenza. Tuttavia, la sua utilizzazione è più mediata di quella del pane, attraversa, per così dire, un maggiore numero di stazioni intermedie, e si può pertanto ritenere che di fronte ad esso chi si trova in tentazione abbia più tempo di pensare di quanto non gliene conceda la sensibile immediatezza dello stimolo. Il denaro è lontanissimo da questa situazione di soddisfazione immediata, il bisogno si collega sempre e soltanto a ciò che gli sta dietro. Così, la tentazione che emana dal denaro non si presenta, per così dire, come un'impulso naturale e non può addurre la forza di tale impulso per giustificare il fatto di cedere alla tentazione. Pertanto, come il furto di denaro, la corruzione attuata con denaro appare, nei confronti di quella che si realizza mediante un valore godibile immediatamente, come segno di una natura morale più perversa e più radicalmente corrotta, cosicché la segretezza, che l'essenza del denaro rende possibile, agisce come una specie di meccanismo di protezione per il soggetto. In quanto la segretezza costituisce sempre un tributo al senso di vergogna, appartiene ad un tipo diffuso di agire umano: a un comportamento immorale si associa una quota di elementi morali, non per diminuire il grado di immoralità, ma proprio per poterlo realizzare. Anche qui si nota come i rapporti basati sul denaro cambiano di qualità oltre un certo limite quantitativo. Vi sono casi di corruzione gigantesca che espressamente modificano quel meccanismo di sicurezza, rinunciano alla segretezza e danno alla corruzione un carattere per così dire ufficiale, proprio nella misura in cui mantenere la segretezza non sarebbe tecnicamente possibile. Nei vent'anni intercorsi tra la concessione dell'autonomia legislativa e amministrativa all'Irlanda e l'unione con l'Inghilterra si pose ai ministri inglesi il problema praticamente insolubile di governare due Stati diversi con una politica unitaria

e di mantenere continuamente in armonia due legislature indipendenti. Essi trovarono la soluzione nella corruzione sistematica: tutte le varie tendenze del Parlamento irlandese furono ricondotte alla auspicata unità semplicemente comprando i voti. Così, uno dei più convinti ammiratori di Robert Wal-pole⁶ poté affermare: «Era personalmente incorruttibile; ma per raggiungere i suoi scopi politici, che erano saggi e giusti, era pronto a corrompere un intero Parlamento, e non avrebbe esitato a corrompere un intero popolo». Come la consapevolezza più pura della propria moralità possa coesistere nel corruttore con la più veemente condanna della corruzione, ce lo dimostra, al culmine della lotta medievale contro la simonia, l'affermazione di un vescovo fiorentino che voleva comprare il soglio papale, a costo di pagarlo mille scudi, per poter cacciare i maledetti simoniaci! L'esempio più persuasivo di come sia proprio l'entità gigantesca delle somme di denaro coinvolte ciò che risparmia alla corruzione — proprio come alla prostituzione — il marchio della spudoratezza, e perciò della segretezza, è contenuto nella vicenda seguente: il più grande affare finanziario dell'inizio dell'epoca moderna fu il reperimento dei mezzi di cui Carlo V aveva bisogno per la corruzione al fine di garantire la sua elezione a imperatore!

Inoltre, la straordinaria entità delle somme necessarie per acquistare i valori che dovrebbero essere sottratti a tale commercio offre spesso una certa garanzia del fatto che l'interesse pubblico non soffre un danno eccessivo. Il fatto che i re inglesi vendessero le cariche più alte aveva come conseguenza che i compratori cercavano di comportarsi bene: un uomo cioè, «*who had paid L. 10000 for the seals was not likely to forfeit them for the sake of a petty malversation which many rivals would be ready to detect*». Se nella precedente definizione la segretezza della corruzione risultava un meccanismo di protezione per il soggetto, bisogna comprendere ora come la sua divulgazione pubblica, in modo esattamente corrispondente, assolve a una funzione dello stesso tipo per l'interesse pubblico. Questo correttivo rende in un certo senso legittimi questi casi di colossali corruzioni. Dato che non si possono nascondere ci si può, per così dire, adattare ad esse. Perciò, in situazioni semplici, la corruzione è più facilmente tollerabile. Si dice che Aristide, cosa quasi inaudita, sia morto povero nonostante i suoi poteri discrezionali. Nelle piccole città-stato antiche il disonore di alcuni non scuoteva ancora le fondamenta dello Stato perché l'economia monetaria era poco diffusa e perché la situazione era trasparente e poco complicata, in modo che l'equilibrio poteva essere facilmente ristabilito. Si è detto giustamente che il destino di Atene si decideva ogni giorno sulla Pnice⁷. Nella grande complessità della vita pubblica moderna, con le sue mille forze sotterranee che si irradiano ovunque e che sono connaturate all'economia monetaria, la corruttibilità dei funzionari

agisce in modo molto più pernicioso.

Nella trattazione svolta finora abbiamo considerato la vendita di valori, che sono certo di natura personale, ma non soggettiva. Difendendoli, la persona giunge a sentire sé stessa come valore oggettivo in contrapposizione ai valori del godimento soggettivo. Il fatto che il complesso delle forze vitali investite nel matrimonio segua la direzione del nostro istinto; che la donna dia sé stessa soltanto quando l'uomo risponde a quest'atto con sentimenti dello stesso valore; che parole e azioni siano l'espressione conseguente di convinzioni e doveri, tutto ciò non significa tanto un valore che noi possediamo quanto un valore che noi siamo. Quando si rinuncia a tutto questo per denaro, si scambia il proprio essere con un avere. Certamente i due concetti sono riconducibili l'uno all'altro. Infatti, tutti i contenuti del nostro essere ci si presentano come possesso di quel centro puramente formale che noi sentiamo, per così dire, come il punto focale del nostro Io e come il soggetto che possiede, in contrapposizione a tutte le qualità, gli interessi e i sentimenti intesi come oggetti posseduti. D'altra parte, il possesso, come abbiamo visto, è un ampliamento della nostra sfera di potenza, un poter disporre di oggetti che proprio in questo modo vengono introdotti nel cerchio del nostro Io. L'Io, il nostro volere e il nostro sentire, si estende nelle cose che possiede. Da un lato, la parte più intima dell'Io, nella misura in cui consiste in un contenuto unico e determinato, è collocata al di fuori del centro, come un avere oggettivo che appartiene al suo nucleo centrale; dall'altro lato, anche la sua parte più esterna, nella misura in cui è veramente in suo possesso, rientra all'interno dell'Io; nella misura in cui l'Io possiede le cose, esse sono competenze del suo essere, il quale senza ciascuna di esse sarebbe diverso. In base a considerazioni logiche e psicologiche è dunque arbitrario tracciare una linea di confine tra l'essere e l'avere. Se però questa separazione ci sembra oggettivamente giustificata, ciò avviene perché l'essere e l'avere, considerati dal punto di vista della loro differenza, non sono concetti teorici oggettivi, ma concetti di valore. È un determinato tipo di valore, ed è un determinato criterio di misura del valore, quello che attribuiamo ai nostri contenuti di vita quando li designiamo come nostro essere. Ma adottiamo un tipo diverso quando li definiamo come nostro avere. Infatti, se a partire da questi contenuti si indicano quelli che sono vicini all'enigmatico punto centrale dell'Io come nostro essere e quelli più lontani come nostro avere, la loro disposizione in un continuo — che esclude chiaramente ogni netta demarcazione — è realizzabile solo mediante la differenza dei sentimenti di valore che si associano agli uni e agli altri. Se in quelle transazioni noi attribuiamo ciò che diamo al nostro essere e ciò che riceviamo al nostro avere, abbiamo soltanto un'espressione indiretta del fatto che scambiamo un sentimento di valore più intenso e durevole, in quanto

collegato con l'intera sfera di vita, con un sentimento di valore più immediato, urgente e momentaneo.

Il denaro e l'ideale della distinzione.

Se la vendita di valori personali implica una svalutazione dell'essere determinato in questo senso, l'esatto opposto della «stima di sé», possiamo chiamare «distinzione» un ideale di personalità, in base al quale è possibile misurare quei tipi di comportamento. Questo valore risulta decisivo in quanto indica il criterio più radicale in relazione al denaro; così che, commisurati ad esso, la prostituzione, il matrimonio d'interesse, la corruzione, costituiscono i poli estremi di una serie di fenomeni che inizia con le forme più legittime di transazioni monetarie. Per spiegare questo fenomeno si tratta soprattutto di determinare il concetto di distinzione.

La consuetudine di suddividere le norme di valutazione oggettive in norme logiche, etiche ed estetiche, è, in rapporto all'atto concreto della valutazione, del tutto inadeguata. Noi apprezziamo, tanto per ricordare un esempio molto evidente, la formazione distinta dell'individualità, il mero fatto che un'anima possieda una forza e una forma particolare chiusa in sé; l'incomparabilità e l'inconfondibilità con le quali una persona rappresenta, per così dire, soltanto l'idea di sé stessa, sono avvertite come dotate di valore, e spesso proprio in contrasto con il minor valore etico ed estetico del contenuto di tale fenomeno. Non si tratta di un puro e semplice completamento di quel sistema di norme, ma soltanto del fatto che in questo caso il procedimento sistematico in quanto tale risulta fuori posto come lo sarebbe nell'uso dei cinque sensi o delle dodici categorie dell'intelletto kantiano. L'evoluzione della nostra specie crea continuamente nuove possibilità di raffigurare il mondo sia mediante i sensi, sia mediante l'intelletto, e, nello stesso tempo, crea continuamente nuove categorie per valutarlo. Con la stessa continuità con cui formiamo sempre nuovi ideali dotati di efficacia, lo strato più profondo della coscienza ne porta alla luce degli altri, che erano già attivi, ma inconsci. Credo che tra i sentimenti di valore, con cui reagiamo ai fenomeni, ve ne sia anche uno che si può definire soltanto come valutazione della «distinzione». Questa categoria dimostra la propria indipendenza nel porsi di fronte ai fenomeni più diversi sia dal punto di vista strutturale, sia dal punto di vista del valore: dai modi di pensiero alle opere d'arte, da una linea di discendenza a uno stile letterario, da un determinato gusto agli oggetti che gli si addicono, da un certo modo di comportarsi nell'alta società a un animale di razza, tutti questi fenomeni sono definibili in termini di distinzione; e anche se vi sono rapporti tra questo valore e i valori di moralità e di bellezza, esso continua tuttavia a restare

indipendente da essi, perché con la stessa intensità si presenta unito con i più svariati livelli etici ed estetici. Il senso sociale della distinzione, ovvero la posizione di eccezionalità nei confronti di una maggioranza, la chiusura del singolo fenomeno nella sua cerchia autonoma, che verrebbe distrutta immediatamente dal penetrare di un qualsiasi elemento eterogeneo, tutto ciò fornisce chiaramente l'esempio di tutte le applicazioni del concetto. Una forma del tutto particolare di differenza sostanziale costituisce la base esteriore del valore di distinzione: la differenza accentua da un lato in senso positivo l'esclusione della possibilità di venir confuso, di essere ridotto ad un denominatore comune, di «fare causa comune»; ma, da un altro lato, la differenza non può essere così accentuata da strappare ciò che è distinto dal suo bastare-a-se-stesso, dalla sua riservatezza e dalla sua intima chiusa perfezione e da porre la sua essenza in relazione con altro, fosse anche soltanto una relazione di differenza. L'uomo distinto è l'uomo assolutamente personale, che tuttavia mostra assoluta riservatezza nella propria personalità. La distinzione rappresenta una combinazione del tutto particolare di sentimenti di diversità che si basano sul confronto, e di un orgoglioso rifiuto di ogni confronto. Mi sembra un esempio del tutto conclusivo il fatto che la camera dei Lord non solo venga riconosciuta da ciascuno dei suoi membri come unico giudice, ma che nel 1330 rifiuti esplicitamente di giudicare chiunque non sia un Pari, nel senso che persino un rapporto di autorità con persone inferiori al proprio rango appare come indice di degradazione! Quanto più il denaro domina gli interessi e da solo mette in movimento uomini e cose, quanto più queste ultime vengono prodotte per amor suo e valutate soltanto in base ad esso, tanto meno il valore della distinzione, secondo la descrizione che ne è stata fatta, può realizzarsi negli uomini e nelle cose. Molti fenomeni storici evidenziano questo nesso negativo. Gli antichi aristocratici dell'Egitto e dell'India detestavano i traffici per mare perché li ritenevano inconciliabili con la purezza della casta. Il mare mette in comunicazione come il denaro, è il mezzo di scambio in rapporto all'elemento geografico, e, per così dire, è in sé del tutto privo di caratteristiche particolari: perciò è utilizzabile come il denaro per fondere e tradurre l'una nell'altra le cose più diverse. Il traffico marittimo e il traffico del denaro sono storicamente in stretto rapporto, la riservatezza e la rigorosa esclusività dell'aristocrazia devono temere da entrambi effetti di logoramento e di livellamento. Perciò anche alla nobiltà veneziana, all'apice dello splendore dell'aristocrazia, era proibito il commercio a nome proprio e solo nel 1784 i nobili vennero autorizzati dalla legge ad esercitarlo. Prima potevano farlo soltanto prendendo parte di nascosto agli affari dei *cittadini*⁸, dunque da lontano e dietro la maschera. A Tebe fu emanata una legge in base alla quale soltanto chi per dieci anni era rimasto lontano da ogni attività di

mercato poteva essere eleggibile alle cariche pubbliche; Augusto vietò ai senatori di partecipare all'appalto delle dogane e alla navigazione mercantile. Quando Ranke⁹ definisce il xiv e il xv secolo come i secoli plebei della nostra storia si riferisce all'emergente economia monetaria che proprio allora iniziava il proprio splendore e che si fondava sulle *città*, antagoniste di quella che era stata fino ad allora l'aristocrazia. Già all'inizio dell'epoca moderna in Inghilterra si notava che le differenze di ricchezza presenti nelle città non avrebbero potuto creare un'aristocrazia chiusa come quella che si fondava sulle divisioni di ceto presenti nelle campagne. Il più povero apprendista poteva sperare in un futuro migliore, se questo futuro si fondava sul possesso in denaro, mentre una barriera invalicabile separava l'aristocrazia di campagna dallo *yeoman*. L'infinita graduabilità della ricchezza in denaro dal punto di vista quantitativo avvicina l'uno all'altro i diversi strati e rende imprecisa la forma della classe aristocratica che non può esistere senza saldi confini.

Dell'ideale della distinzione, come di quello estetico (del quale del resto avevo già messo in evidenza questo aspetto), è propria l'indifferenza nei confronti della quantità. Davanti al conchiuso fondarsi su se stesso del valore, che questo ideale concede all'essere che ne è partecipe, il problema della quantità passa completamente in seconda linea; il significato puramente qualitativo a cui quell'ideale si riferisce viene elevato in misura relativamente modesta dalla numerosità dei casi che raggiungono questo livello. L'elemento decisivo è che l'esistenza abbia raggiunto questo livello di distinzione e il solo fatto di esserne di per sé il rappresentante pienamente valido conferisce all'essere distinto — umano o non umano che sia — la sua specifica natura. Ma nel momento in cui le cose sono considerate e valutate dal punto di vista del loro valore in denaro escono dall'ambito di questa categoria, la qualità del loro valore diventa la quantità del loro valore e il fatto di «appartenere a se stessi» (il duplice rapporto, verso gli altri e verso se stessi, che è stato descritto), che a partire da un certo livello avvertiamo come distinzione, perde il proprio fondamento. L'essenza della prostituzione, che noi individuavamo nel denaro, si trasmette agli oggetti che funzionano esclusivamente come suoi equivalenti, anzi, forse si comunica a questi in modo ancora più sensibile, perché essi hanno da perdere in linea di principio più di quanto non abbia da perdere il denaro. Quel contrasto estremo con la categoria della distinzione, il «far causa comune con gli altri», diviene il rapporto tipico delle cose nell'economia monetaria, in quanto sono collegate l'una all'altra dal denaro come da una stazione centrale, nuotano tutte con lo stesso peso specifico nella corrente continuamente mossa dal denaro, e così, trovandosi tutte sullo stesso piano, si distinguono soltanto per la grandezza della parte che ricoprono.

A questo proposito diventa inevitabile la conseguenza tragica di ogni

processo di livellamento che consiste nell'abbassare ciò che è elevato, piuttosto che elevare ciò che è basso. Nel rapporto reciproco tra persone questo fatto risulta evidente. Quando si forma un terreno spirituale, soprattutto di natura intellettuale, sul quale una pluralità di uomini trova intesa ed unione, questo terreno deve essere notevolmente più vicino al livello di chi sta più in basso che non a quello di chi sta più in alto. Infatti è più probabile che scenda quest'ultimo piuttosto che salga il primo. L'ambito dei pensieri, delle conoscenze, della forza di volontà, delle sfumature del sentimento, che è proprio della persona meno completa, viene coperto dall'ambito che è proprio della persona più completa, ma non viceversa; il primo dunque è comune ad entrambi, il secondo no; così che, salvo alcune eccezioni, il terreno d'interessi e di azioni comune ai migliori e ai peggiori potrà venir mantenuto solo con la rinuncia dei primi alla loro superiorità individuale. A questa conclusione conduce anche la constatazione che persino nel caso delle persone che si trovano ad un uguale grado d'altezza il livello della loro unione non sarà alto come quello del singolo per sé. Infatti, proprio le capacità più elevate, che sono proprie dei singoli, di solito risultano differenziate da punti di vista assai diversi e si incontrano soltanto su un piano comune inferiore, al di là del quale le potenzialità significative sul piano individuale spesso divergono al punto da rendere impossibile ogni intesa. Ciò che è comune agli uomini — dal punto di vista biologico, i caratteri ereditari più antichi e perciò più sicuri — è in generale l'elemento più grossolano, più indifferenziato, meno spirituale della loro essenza.

Questa situazione tipica per la quale i contenuti della vita devono pagare il loro carattere comune, il loro servizio per assicurare il consenso e l'unitarietà, con la loro relativa bassezza; per la quale il singolo, riducendosi a questo elemento comune, deve rinunciare all'elevatezza individuale del proprio valore, vuoi perché l'altro è più in basso di lui, vuoi perché questi, anche se allo stesso livello, raggiunge il vertice in un'altra direzione — questa situazione mostra la propria forma nelle cose non meno che nelle persone. Soltanto che ciò che in questo caso è un processo che si manifesta nella realtà, nell'altro caso non si manifesta nelle cose stesse, ma nelle rappresentazioni del loro valore. Il dato di fatto per cui tanto l'oggetto più fine e particolare quanto quello più banale e rozzo si possono avere per denaro, fonda tra loro un rapporto estraneo al loro contenuto qualitativo, che può determinare una banalizzazione e un appiattimento della valutazione specifica del primo oggetto, mentre il secondo non ha per lo più nulla da perdere, ma anche nulla da guadagnare. Che l'uno costi molto denaro e l'altro poco non sempre può compensare questo fatto, in particolare nel caso di valutazioni di ordine generale che prescindano da confronti individuali. E nemmeno in base

all'innegabile fatto psicologico che proprio l'esistenza del denaro come denominatore comune fa sì che le differenze tra gli oggetti risultino in modo più netto. L'effetto di livellamento prodotto dall'equivalente in denaro appare in modo inequivocabile quando si confronta un oggetto bello e singolare, ma acquistabile, con un oggetto in sé egualmente significativo, ma che non può essere comperato; in quest'oggetto avvertiamo a priori una riservatezza, un'indipendenza, un diritto a venir misurato solo in base all'ideale concreto di sé, in breve, una distinzione, che è negata all'altro. Il fatto di poter essere ottenuto col denaro rappresenta anche per l'oggetto migliore e più selezionato un *locus minoris resistentiae* di fronte al quale non può difendersi dall'impertinenza dell'oggetto subordinato, che, per così dire, cerca di entrare in contatto con lui. Infatti, mentre il denaro, che di per sé non è nulla, raggiunge mediante questa possibilità un enorme *surplus* di valore, oggetti tra loro di egual valore, ma di tipo diverso, subiscono al contrario una diminuzione del significato della loro individualità per effetto della possibilità, per quanto mediata o ideale, di venir scambiati. È comunque questo il motivo profondo del fatto che indichiamo col termine spregiativo di «moneta corrente» modi di dire, tipi di comportamento, motivi musicali, ecc. che riteniamo di poco valore. L'uso dell'aggettivo «corrente» non appare soltanto il termine di confronto che richiama alla mente la moneta, l'oggetto generalmente più «corrente», ma a ciò qualche volta si aggiunge *l'elemento dello scambio*. Ognuno in una certa misura se ne appropria e ognuno li spende nuovamente senza un interesse individuale per il loro contenuto, come avviene con il denaro. Ognuno ne ha in tasca, ognuno ne è provvisto, e non c'è bisogno di nessuna trasformazione perché in ogni situazione possano rendere il proprio servizio. Quando entrano in contatto con il singolo, sia perché vengono dati, sia perché vengono ricevuti, non acquisiscono nessuna caratterizzazione o accentuazione individuale, non entrano, come altri contenuti del dire o del fare, nello stile della personalità, ma la attraversano del tutto inalterati, come il denaro che passa attraverso il portamonete. Il livellamento appare sia come causa, sia come effetto della scambiabilità delle cose — come certe parole possono venir scambiate perché sono banali e diventano banali perché possono essere scambiate. La freddezza e la frivolezza, che contraddistingue oggi il modo di trattare gli oggetti rispetto alle epoche precedenti, risale certamente in parte alla reciproca perdita di individualità e al reciproco appiattimento, che si fondano sul livello comune del valore in denaro.

La scambiabilità che si esprime nel denaro deve tuttavia inevitabilmente avere un riflesso sulla qualità delle merci stesse, deve essere cioè in rapporto di interazione con essa. Il diminuire dell'interesse per l'individualità delle merci porta ad una diminuzione di questa stessa individualità. Se i due lati di una

merce in quanto tale sono la qualità e il prezzo, sembra logicamente impossibile che l'interesse sia legato ad uno solo di essi: infatti essere a buon mercato è una espressione vuota se non significa che il prezzo basso si riferisce ad una qualità relativamente alta, e la qualità elevata è uno stimolo da un punto di vista economico solo quando corrisponde a un prezzo adeguato. Tuttavia, ciò che concettualmente risulta impossibile è psicologicamente reale ed efficace; l'interesse per uno dei due lati può aumentare ad un punto tale che l'altro lato, logicamente implicato, scompare del tutto. L'esempio tipico di questo caso è il «magazzino da 50 centesimi». Qui il principio di valutazione della moderna economia monetaria trova la sua più completa espressione. Al centro dell'interesse non c'è più la merce, ma il prezzo — un principio che in altri tempi sarebbe sembrato non solo spregevole, ma anche impossibile. Si è giustamente notato che la città medievale, nonostante tutti i progressi che comportava, mancava tuttavia di una economia capitalistica sviluppata e che questo sarebbe stato il motivo per cui l'ideale dell'economia non era visto tanto nella diffusione (che è possibile soltanto con bassi prezzi), quanto piuttosto nella bontà del prodotto offerto. Da ciò derivavano le grandi espressioni dell'artigianato artistico, il rigoroso controllo della produzione, la severa sorveglianza sui generi di prima necessità da parte dell'autorità, ecc. Questo è uno dei poli estremi della serie, mentre l'altro è definito dallo slogan: «a buon prezzo e scadente» — una sintesi possibile solo perché la coscienza è ipnotizzata dal prezzo conveniente e non percepisce nulla all'infuori di esso. Il livellamento degli oggetti da parte del denaro riduce l'interesse soggettivo per il loro rango particolare e per la loro qualità ed ha l'ulteriore conseguenza di peggiorare anche questa; la produzione di merci di scarto a buon mercato è, per così dire, la vendetta degli oggetti per il fatto di essere stati rimossi dal punto focale dell'interesse per opera di un puro mezzo indifferente.

Da tutto questo risulta in modo sufficientemente chiaro quanto sia radicale il contrasto tra l'essenza del denaro, con le sue conseguenze, e i valori della distinzione che ho tratteggiato nelle pagine precedenti. L'essenza del denaro distrugge nel modo più radicale quel fondarsi su sé stessa che caratterizza la personalità distinta e che investe determinati oggetti e la loro valutazione; impone alle cose un'unità di misura esterna ad esse (ed è proprio questo che la distinzione rifiuta); ponendo le cose in una serie in cui valgono soltanto le differenze quantitative, il denaro le deruba sia della differenza e distanza assoluta tra l'una e l'altra, sia del diritto di respingere ogni rapporto, ogni qualificazione comparativa, per quanto offensiva, con le altre. Toglie loro quindi entrambe le determinazioni dalla cui combinazione nasce l'ideale vero e proprio della distinzione. Il potenziamento dei valori personali, che caratterizza questo ideale, viene dunque eliminato persino nella sua proiezione

nelle cose nella misura in cui dominano gli effetti del denaro, che rende «comuni» le cose in ogni senso della parola e le pone così, anche in termini di linguaggio, in assoluto contrasto con la distinzione. In contrapposizione a questo concetto di distinzione appare evidente ora l'effetto del denaro sull'intera gamma dei contenuti di vita che possono essere oggetto di compravendita, effetto che la prostituzione, il matrimonio d'interesse e la corruzione hanno mostrato in forma accentuata in termini personali.

II.

La trasformazione di diritti specifici in pretese in denaro.

Nel capitolo sulla libertà individuale abbiamo visto in quale misura la trasformazione degli obblighi in natura in prestazioni in denaro possa risultare vantaggiosa per entrambe le parti, quale potenziamento della propria libertà e dignità l'obbligato ne tragga. Ma ora questo significato del denaro per i valori personali deve venir integrato da una linea di sviluppo di direzione opposta.

L'esito favorevole di quella trasformazione dipendeva dal fatto che l'obbligato aveva posto fino ad allora una forza personale ed una determinatezza individuale nel rapporto senza ottenere un corrispettivo. Ciò che gli offriva la controparte era di natura puramente oggettiva; i diritti che traeva dal rapporto erano relativamente impersonali, i doveri, che esso gli imponeva, erano del tutto personali. In quanto la forma della prestazione in denaro spersonalizzava i suoi doveri la sproporzione veniva compensata. Ma un esito completamente diverso si verifica quando l'obbligato non viene semplicemente compensato mediante una contro-prestazione oggettiva, ma ottiene mediante il rapporto un diritto, un'influenza, un'importanza personale proprio perché investe nel rapporto questa prestazione personale determinata. In questo caso, l'oggettivazione del rapporto indotta dalla forma in denaro, deve agire sfavorevolmente così come prima agiva favorevolmente. La sottomissione degli alleati di Atene in un rapporto di dipendenza più o meno diretta, cominciò con il fatto che il loro tributo in navi e in soldati venne trasformato in un semplice tributo in denaro. Questa apparente liberazione dai loro obblighi di carattere più schiettamente personale conteneva la rinuncia ad una attività politica autonoma, al potere che si può pretendere soltanto fornendo una prestazione specifica, mettendo in gioco forze reali. In quell'obbligo originario erano contemplati diritti immediati: i contingenti militari forniti dagli alleati non potevano essere usati direttamente contro il loro interesse, come era possibile invece con il denaro da loro stessi fornito. La prestazione in natura ha, per dirla kantianamente, il dovere come propria

forma e il particolare contenuto e oggetto come propria materia. Questa materia può avere di per sé determinati effetti secondari; essa può, ad esempio nel caso del contadino che deve prestare *corvéés* di lavoro, limitare gravemente la sua personalità e la sua libertà di movimento, ma può anche, nel caso di contributo in natura alle imprese militari di una potenza egemone, costringerla ad un certo riguardo nei confronti di coloro che vi contribuiscono. Mentre in entrambi i casi il dovere in quanto tale è lo stesso, la materia, che determina la forma del dovere, sarà in un caso gravosa per l'obbligato, nell'altro relativamente favorevole. Quando il pagamento in denaro subentra al posto di queste prestazioni in natura, il momento materiale viene cancellato, perde ogni efficacia, così che, per così dire, resta soltanto il puro dovere economico nella forma più astratta possibile. Questa riduzione del dovere comporterà pertanto nel primo dei casi precedenti il venir meno di un peso, nel secondo il venir meno di un vantaggio e in questo caso colui che compie la prestazione verrà oppresso come nell'altro era stato sollevato. Abbastanza spesso la trasformazione dell'obbligazione personale in un pagamento in denaro è una politica consapevole mediante la quale la posizione di forza dell'obbligato viene notevolmente pregiudicata. Ciò avvenne, ad esempio, quando Enrico II d'Inghilterra introdusse la regola che i cavalieri, invece di seguirlo nelle guerre continentali, potevano assolvere i loro obblighi in denaro. Molti possono esservi stati indotti perché in quel momento ciò sembrava un alleviamento ed una liberazione per il singolo cavaliere. Tuttavia, ciò provocò di fatto il disarmo del partito feudale che il re aveva soprattutto da temere proprio per quelle qualità militari alle quali fino ad allora aveva fatto ricorso. Dato che invece nella leva militare dei distretti e delle città non giocava nessun elemento individuale di questo tipo, il risultato per i cavalieri sarebbe stato l'inverso del caso precedente, cioè la conquista della libertà mediante il riscatto in denaro di quel-l'obbligo. Ciò che rende così importanti per noi tutti questi fenomeni è il fatto che da essi si possono ricavare i nessi di alcuni fondamentali sentimenti della vita con dati di fatto del tutto esteriori. Perciò, anche qui è essenziale la conoscenza del fatto che le determinazioni che fanno sì che il denaro medi quella connessione, appaiono certamente nel modo più puro e pregnante nel denaro stesso, ma non soltanto in esso. Le costellazioni storiche sorrette internamente da questo senso si possono ordinare in una serie crescente, nella quale ogni elemento, in base ai rapporti con tutti gli altri, dà spazio alla libertà oppure fornisce la possibilità dell'oppressione. Per quanto riguarda le relazioni puramente personali è evidente che esse possono presentarsi tanto nella veste della durezza della sottomissione personale ad una persona, quanto in quella della dignità di una associazione libera. Entrambe le situazioni cambiano non appena l'elemento che determina la direzione assume

un carattere impersonale — tanto nel caso in cui si tratti della impersonalità materiale di un oggetto esterno, quanto nel caso in cui essa consista in una pluralità di persone nella quale la soggettività del singolo scompare. In questo capitolo abbiamo visto come il passaggio verso questa condizione agisca in senso liberatorio e come spesso l'uomo preferisca essere sottoposto ad una collettività impersonale o ad una organizzazione puramente oggettiva, piuttosto che ad una singola persona. Qui voglio soltanto ricordare che tanto gli schiavi quanto i servi della gleba stanno relativamente bene quando appartengono allo Stato e che gli impiegati nei magazzini moderni, che non sono comandati da una specifica persona, di regola stanno meglio di coloro che lavorano in piccoli negozi dove il padrone li sfrutta personalmente. Al contrario, quando da una parte vengono investiti valori molto personali, la trasformazione della controparte in forme impersonali viene sentita come negazione della dignità e della libertà. La libera dedizione aristocratica fino all'estremo sacrificio diede luogo ad un sentimento di umiliazione e di declassamento, quando si pretesero sacrifici minori, ma fissati per legge come doveri. Fin nel xvi secolo i principi di Francia, Germania, Scozia e dei Paesi Bassi incontrarono spesso notevoli resistenze nel preporre al governo di queste terre funzionari istruiti o corpi amministrativi. L'ordine veniva sentito come qualcosa di personale, cui si voleva prestare obbedienza per dedizione personale, mentre nei confronti di un collegio privo di carattere individuale era possibile soltanto la sottomissione. L'elemento estremo di questa serie è costituito dai rapporti basati sul denaro, la più concreta di tutte le formazioni pratiche: a seconda del punto di partenza e del contenuto, la prestazione in denaro ci appare come portatrice di completa libertà o di completa oppressione. Troviamo pertanto talvolta che essa viene negata con estrema decisione. Quando Pietro IV di Aragona convocò gli stati aragonesi per ottenere che gli venisse concesso del denaro, essi gli replicarono che fino ad allora non valeva questa consuetudine; i suoi sudditi cattolici erano pronti a servirlo con la loro persona, ma dare denaro era cosa da Ebrei e da Mori. Anche nell'Inghilterra anglosassone il re non aveva alcun diritto di imporre direttamente le tasse, dominava piuttosto l'antico principio germanico in base al quale l'appartenenza alla comunità si basava sulle prestazioni personali nell'esercito e nel tribunale. Il fatto che il re riscuota denaro contro i Danesi, con il pretesto che si tratta di somme destinate alla difesa contro nuovi attacchi, sta ad indicare la decadenza dello stato. Per quanto è in loro potere, gli obbligati acconsentono alla trasformazione del servizio che devono rendere personalmente in un tributo in denaro solo quando il mantenimento del servizio personale non significa una partecipazione alla sfera di potere dell'avente diritto; così, a volte, le diverse cerchie dello stesso gruppo, si

differenziano nettamente in base a questi punti di vista. Nella Germania medievale i signori territoriali, che avevano il diritto di arruolare uomini liberi e servi della gleba per il servizio militare, in seguito si accontentarono spesso di riscuotere una tassa in sostituzione dell'arruolamento. Tuttavia, i signori feudali ne erano esenti, perché prestavano essi stessi servizio a cavallo, dunque «servivano con il loro sangue». A ciò risaliva l'antica regola giuridica: «Il contadino acquista i propri averi con la borsa, il cavaliere con il cavallo». Se lo Stato moderno ha reintrodotto il servizio militare personale dei sudditi al posto delle tasse riscosse dal principe per assoldare un esercito di mercenari, dobbiamo ritenere che questa sostituzione del riscatto in denaro con il servizio diretto sia espressione adeguata del nuovo significato politico assunto dal singolo cittadino. L'affermazione secondo la quale il suffragio universale corrisponde all'universalità del dovere di prestare servizio militare si può fondare sulla base del rapporto tra prestazione in denaro e prestazione personale.

La possibilità di rendere coercitive le pretese.

Che le tendenze dispotiche aspirino quindi alla riduzione di tutti i doveri a prestazioni in denaro lo si può dedurre da alcune connessioni di carattere fondamentale. Il concetto di costrizione viene usato per lo più in modo inesatto e approssimativo. Si è soliti dire che qualcuno è «costretto» quando è spinto a compiere un'azione da una minaccia, o dalla paura di una conseguenza molto dolorosa nel caso in cui eviti di compierla, dal timore di una punizione, o dal timore di una perdita, ecc. Di fatto, in tutti questi casi, non si ha mai una vera costrizione; infatti, se qualcuno è disposto a subire quelle conseguenze, il fatto di compiere o meno l'azione alla quale sarebbe costretto, diventa oggetto di libera scelta. Una costrizione reale si ha esclusivamente quando un'azione viene imposta con la violenza fisica o la suggestione. Ad esempio, posso essere costretto a firmare un documento soltanto se qualcuno mi afferra la mano con forza superiore alla mia e se ne serve per tracciare i segni della scrittura, oppure me lo suggerisce in stato di ipnosi; ma una minaccia di morte non può *costringermi* a farlo. Pertanto, è del tutto inesatto dire che lo Stato costringe ad obbedire alle sue leggi. In realtà, lo Stato non può costringere nessuno a fare il servizio militare o a rispettare la vita e la proprietà degli altri o a fare una testimonianza, se l'interessato è pronto a subire le pene previste per la violazione delle leggi; l'unica costrizione che lo Stato può attuare in questo caso è quella di imporre che il colpevole subisca queste pene. Un'unica categoria di leggi rende possibile il positivo realizzarsi della costrizione: l'obbligo di pagare le tasse. Il suo adempimento (come quello degli obblighi che

nell'ambito del diritto privato si esprimono in denaro) può avvenire in base ad una costrizione nel senso più rigoroso del termine in quanto, a chi ha l'obbligo di pagare, il valore in questione viene estorto con la violenza. Questa costrizione riguarda di fatto soltanto la prestazione in denaro e non si estende ad altri tipi di prestazioni economiche. Chi è tenuto a fornire un determinato prodotto in natura, non può mai essere veramente costretto a fornire proprio quello, nel caso non lo voglia produrre a nessun costo; certo, però, gli può essere tolto qualsiasi altro possesso che può essere trasformato in denaro. Infatti, ogni oggetto ha un valore in denaro e può sostituire l'oggetto richiesto, anche se ciò è possibile soltanto con la mediazione del denaro. Lo Stato dispotico, che mira alla assoluta costrizione dei sudditi, pretenderà perciò da essi, in linea di principio, soltanto prestazioni in denaro. Di fronte alla pretesa di riscuotere denaro non c'è la resistenza che si crea quando si richiedono prestazioni d'altro tipo che non si possono ottenere con la forza. Risulta perciò utile tanto dal punto di vista esterno che interno ridurre a mero denaro un complesso di richieste contro le quali c'è da temere che si presentino molte resistenze. Questo è forse uno dei motivi più profondi per cui un regime dispotico in generale risulta particolarmente favorevole all'economia monetaria (i dispotismi italiani, ad esempio, avevano generalmente la tendenza ad alienare i beni demaniali) e pertanto il sistema mercantile, con la sua crescente valutazione dell'importanza del denaro, venne richiamato in vita proprio nel periodo della monarchia assoluta. Così, tra tutte le richieste, quella espressa in denaro viene soddisfatta senza fare affidamento sulla buona volontà dell'obbligato. Nei suoi confronti svanisce la libertà, che esiste invece per tutti gli altri obblighi, dove darne prova e mantenerla dipende solo da ciò che si è disposti a subire in suo nome. Non è assolutamente in contraddizione con ciò il fatto, per altro così rilevante, che la trasformazione della prestazione in natura in una prestazione in denaro significa di solito una liberazione dell'individuo. Infatti, il dispotismo astuto sceglierà sempre di avanzare le sue richieste in una forma che lasci al suddito la massima libertà *nella sfera delle sue relazioni puramente individuali*. Le terribili tirannie del Rinascimento italiano sono divenute contemporaneamente le fucine della più completa e libera formazione dell'individuo nei suoi interessi ideali e in quelli privati, e, in tutti i tempi — dall'Impero romano fino a Napoleone III — il dispotismo politico si è associato ad un dissoluto libertinaggio privato. Il dispotismo per i suoi stessi fini limiterà le sue richieste a ciò che gli è essenziale e ne renderà tollerabili il tipo e la quantità concedendo in tutto il resto la massima libertà possibile. La richiesta di prestazione in denaro unisce entrambi i punti di vista nel modo più ingegnoso: la libertà, che consente da un lato puramente privato, non ostacola affatto quella privazione dei diritti politici, che così spesso ha

imposto.

La trasformazione dei valori materiali in valori monetari.

Accanto ai casi in cui al riscatto degli obblighi in denaro corrisponde un peggioramento della situazione dell'obbligato, vi è un'altra considerazione che integra i risultati raggiunti nel capitolo precedente. Abbiamo visto quale progresso significasse per il servo della gleba poter riscattare i suoi servigi con un tributo in denaro. La conseguenza opposta appare quando il rapporto si trasforma assumendo una forma monetaria, non appena cioè il signore feudale compra il pezzo di terra che il servo, più o meno a buon diritto, aveva fino ad allora posseduto. I divieti che nel xvm secolo e fino al xix secolo inoltrato si oppongono nel territorio dell'antico Reich tedesco all'acquisto delle terre dei contadini, hanno motivi essenzialmente fiscali e solo in via del tutto generale motivi di politica agraria; ma sembra che qualche volta abbia agito l'idea che si fa un torto al contadino prendendogli la terra, anche se gli si offre in cambio un adeguato risarcimento in denaro. Certo, la trasformazione in denaro della proprietà può essere sentita in un primo momento come una liberazione. Con il denaro, il valore dell'oggetto può assumere qualsiasi forma, mentre prima era costretto in una forma unica; con il denaro in tasca siamo liberi, mentre prima eravamo legati alle condizioni della conservazione dell'oggetto e alla possibilità di farlo fruttare. L'obbligo nei confronti di una cosa non sembra distinguersi in linea di principio da quello nei confronti di una persona in quanto condiziona, non meno rigorosamente di quest'ultima, le nostre azioni e le nostre omissioni, se vogliamo evitare conseguenze più gravi: solo la riduzione di ogni rapporto al denaro — sia dato, sia ricevuto — ci libera dalle determinazioni provenienti da qualcosa al di fuori di noi. Così, nel xvm secolo, la frequente vendita della terra dà al contadino una momentanea libertà. Gli viene sottratto qualcosa, tuttavia, che non si può pagare: l'oggetto certo della sua attività personale. Nella terra si celava qualcosa di completamente diverso dal puro valore patrimoniale: era per il contadino la possibilità di un operare utile, il centro degli interessi, un contenuto che dava orientamento alla sua vita, e che egli perdeva quando invece della terra possedeva soltanto il suo valore in denaro. La riduzione della proprietà agricola al suo mero valore in denaro spinge il contadino sulla via del proletariato. Un altro stadio dei rapporti agrari mostra la stessa forma di sviluppo. Nella proprietà contadina, per esempio nell'Oldenburg, spesso domina ancora il rapporto di colonia; il colono è obbligato a lavorare per il contadino un certo numero di giorni all'anno per un salario molto più basso di quello del bracciante libero a giornata; in cambio ottiene dal contadino l'alloggio, l'affitto del terreno e i

carri ad un prezzo molto più conveniente di quello corrente nel luogo. Avviene dunque, anche se solo parzialmente, uno scambio di beni naturali. Sappiamo che questo rapporto è caratterizzato dall'equiparazione sociale tra il contadino e il colono: sembra che questi non avverta il fatto di essere costretto al lavoro salariato a causa della sua precaria situazione patrimoniale, ma nello stesso tempo sappiamo che la diffusione dell'economia monetaria distruggerebbe questo rapporto e che la trasformazione dello scambio naturale dei servizi nel semplice pagamento di essi declasserebbe il colono, anche se con il guadagno del suo lavoro dovesse conquistarsi una certa libertà rispetto al legame che lo vincola a prestazioni in natura predeterminate. Nello stesso ambito, ma in un altro aspetto, si manifesta la stessa evoluzione. Nella misura in cui i trebbiatori venivano ricompensati con una determinata quota del prodotto, avevano un vivo interesse personale alla prosperità dell'azienda del padrone. La macchina trebbiatrice provocò l'eliminazione di questa forma di retribuzione, ma il salario introdotto per sostituirla non consentì di realizzare quel legame personale tra padrone e lavoratore dal quale quest'ultimo ricavava una coscienza di sé e un sostegno morale del tutto diversi da quelli che può trarre da un più elevato reddito in denaro.

Il significato negativo della libertà e lo sradicamento della personalità.

Il significato che il denaro riveste per la conquista della libertà individuale ha conseguenze molto importanti per il concetto stesso di libertà. La libertà sembra ricevere innanzitutto una caratterizzazione puramente negativa; ha senso solo in contrasto con un vincolo, è sempre libertà da qualcosa e realizza il proprio contenuto in quanto significa assenza di vincoli. Ma non rimane circoscritta a questo significato negativo; la libertà sarebbe priva di senso e valore, se la rottura del vincolo non venisse integrata subito da un incremento di possesso o di potere; se è libertà da qualcosa è nello stesso tempo libertà per qualcosa. Fenomeni che appartengono ai campi più diversi lo confermano. Quando nella vita politica un partito richiede oppure ottiene libertà, non si tratta propriamente della libertà stessa, ma di conquiste positive, di crescita di potere, di possibilità di sviluppo che finora gli erano precluse. La «libertà», che la Rivoluzione Francese procurò al terzo stato, trovava un significato nel fatto che esisteva, o si stava sviluppando, un quarto stato, che il terzo stato poteva «liberamente» far lavorare per sé. La libertà della Chiesa significa automaticamente l'estensione della sua sfera di potere; dal punto di vista della «libertà di insegnamento», ad esempio, la libertà della Chiesa significa che lo Stato consente che i cittadini siano plasmati da essa e sottoposti alla sua forza di suggestione. Alla liberazione dei contadini sottomessi fece seguito

immediatamente in tutta Europa l'aspirazione a farli diventare proprietari delle loro terre. Del resto, le antiche leggi ebraiche, che prescrivevano di liberare dopo un certo numero di anni lo schiavo per debiti, aggiungevano subito che gli doveva anche essere data una proprietà, e che possibilmente doveva riottenere il pezzo di terra precedentemente posseduto. Dove di fatto agisce il significato puramente negativo della libertà, essa significa imperfezione e degradazione. Giordano Bruno¹⁰, nella sua visione entusiastica della vita del cosmo regolata da leggi uniformi, ritiene la libertà del volere un difetto, così che solo l'uomo nella sua imperfezione la possiede, mentre a Dio spetta solo la necessità. Dopo questo esempio astratto un esempio del tutto concreto: la terra dei piccoli proprietari contadini in Prussia si trovava al di fuori dei campi comuni dove erano localizzati i terreni dei contadini sottoposti ad uso comune. Poiché questi ultimi potevano essere coltivati soltanto secondo una regola comunitaria, il piccolo proprietario contadino aveva una libertà individuale molto maggiore; ma egli era al di fuori della comunità, non aveva la libertà positiva di cooperare alle decisioni prese sulle questioni che riguardavano i campi comuni, ma soltanto quella negativa di non essere legato da nessuna decisione. Perciò il contadino proprietario, anche quando possiede una proprietà importante, non gode di una posizione elevata e stimata. La libertà è in sé stessa una forma vuota che soltanto il potenziamento di altri contenuti di vita rende efficace, viva e preziosa. Se analizziamo i processi che conducono alla conquista della libertà notiamo sempre accanto all'aspetto formale, che rappresenta il concetto puro di libertà, un aspetto materiale determinato, che nel momento in cui la integra dotandola di un significato positivo, contiene tuttavia un limite, una direttiva per definire che cosa si può positivamente realizzare con la libertà. Tutti gli atti che conducono alla conquista della libertà si potrebbero ordinare in una scala, in base alla maggiore o minore rilevanza del loro contenuto e risultato materiale in rapporto al momento negativo e formale costituito dalla liberazione dai vincoli precedenti. Ad esempio, per il giovane che, liberato dalla costrizione della scuola, conquista la libertà dello studente universitario, quest'ultimo momento risulta particolarmente accentuato. La nuova sostanza di vita, e le aspirazioni che ne costituiscono il lato positivo, è peraltro molto indeterminata e ambigua: quindi lo studente, poiché la mera libertà è qualcosa di assolutamente vuoto e di fatto insostenibile, assume il codice goliardico che crea un tipo di costrizione più forte. Del tutto diversa è la situazione di un commerciante che viene liberato dai vincoli posti alla sua attività commerciale; in questo caso i comportamenti, che danno valore a quella liberazione, sono perfettamente determinati nel loro contenuto e nel loro orientamento: infatti, egli non si ferma alla pura libertà, ma sa subito per quale fine utilizzarla. Per la ragazza,

che abbandona le limitazioni imposte dall'ordine della casa dei genitori, per diventare economicamente indipendente, la libertà ha un senso positivo completamente diverso per quantità e qualità rispetto a quando viene «chiesta in sposa». Questa liberazione, per essenza e fine, comporta il governo di una casa propria. In breve, in ogni atto di liberazione si manifesta una proporzione particolare tra l'accentuazione e l'estensione della situazione che con esso viene superata e quella del nuovo stato che l'atto di liberazione permette di raggiungere. Se si potesse effettivamente costruire una scala per ordinare livelli crescenti di prevalenza di uno dei due momenti sull'altro, la libertà conquistata con la vendita di un oggetto si troverebbe ad uno degli estremi, perlomeno nel caso in cui l'oggetto in questione fino al momento della vendita fosse stato determinante per il contenuto della vita. Chi scambia una proprietà terriera con una casa in città è indubbiamente liberato dalle fatiche e dalle preoccupazioni dell'agricoltura; ma questa libertà significa che deve dedicarsi immediatamente ai compiti che gli vengono imposti e alle prospettive che gli vengono aperte dalla proprietà urbana. Ma se vende la proprietà, è veramente libero e il momento negativo della liberazione dai pesi sopportati fino ad allora risulta prevalere, la nuova condizione di proprietario di denaro contiene soltanto un *minimum* di direttive per il futuro. Nel liberarsi con la vendita dalla costrizione dell'oggetto il momento positivo è sceso fino al valore limite; il denaro ha assolto il compito di realizzare la libertà dell'uomo in un senso puramente negativo.

Il grande pericolo, che la vendita della terra significava per il contadino, si inquadra pertanto nella tendenza generale della libertà umana. Certo, egli conquistava libertà; ma soltanto libertà da qualcosa, non libertà di fare qualcosa. Apparentemente, egli conquistava la libertà di fare qualunque cosa — perché essa era appunto puramente negativa —, ma di fatto, proprio per questo, si trattava di una libertà priva di qualsiasi direttiva, di qualsiasi contenuto determinante e determinato e pertanto in grado di aprire la strada a quella vacuità e a quella incostanza che dà ad ogni impulso casuale, stravagante o seducente la possibilità di espandersi senza incontrare resistenza. Analogo è il destino dell'uomo privo di legami, che ha abbandonato i suoi dei e al quale la «libertà» così conquistata concede soltanto di fare un idolo di qualsiasi valore momentaneo. Lo stesso accade al commerciante per il quale la meta agognata è la vendita del negozio che lo affligge con il lavoro e le preoccupazioni. Anche se alla fine, intascando il ricavato della vendita, è veramente «libero», si instaurano abbastanza spesso la noia, la mancanza di uno scopo nella vita, l'irrequietezza intima tipiche di chi vive di rendita, che lo spingono alle iniziative più strane e prive di ogni senso, interno ed esterno, al solo scopo di dare un valore sostanziale alla propria «libertà». Sovente accade

lo stesso all'impiegato che vuole soltanto raggiungere il più rapidamente possibile un grado per il quale la pensione gli consenta una vita «libera». Così, in mezzo alle pene e alle angosce del mondo lo stato della pura quiete ci appare spesso come l'ideale assoluto, finché il godimento di essa ci insegna che il riposo da determinate cose ha valore, anzi è sopportabile, soltanto quando è contemporaneamente riposo in vista di determinate cose. Mentre sembra che tanto il contadino che ha venduto la sua proprietà, quanto il commerciante divenuto *rentier*, o l'impiegato in pensione abbiano liberato la loro persona dalle costrizioni connesse alle condizioni specifiche della proprietà e della posizione, accade proprio il contrario: essi hanno abbandonato i contenuti positivi del loro Io in cambio del denaro che non ne procura altri dello stesso tipo. Molto significativamente un viaggiatore francese racconta che le contadine greche tessono dei ricami e sono straordinariamente attaccate ai loro faticosissimi lavori: *elles les donnent, elles les reprennent, elles regardent l'argent, puis leur ouvrage, puis Vargent; Yargent finit toujours par avoir raison, et elles sen vont désolées de se voir si riches*. Poiché la libertà concessa dal denaro è soltanto una libertà potenziale, formale, negativa, il fatto di scambiare per denaro i contenuti positivi della vita — quando altri valori, provenienti da altri lati della vita non occupano subito il posto rimasto vuoto — significa vendere i valori della persona. Perciò la distribuzione della terra comune in Prussia nel primo quarto del secolo diciannovesimo ha molto favorito il sorgere di un ceto di giornalieri instabile e sradicato. I diritti sui prati e sui boschi erano un contributo all'esistenza del contadino più povero, che l'equivalente determinato *in abstracto* non poteva assolutamente compensare. — Quando veniva pagato in denaro, questo equivalente andava ben presto perduto; quando consisteva in un pezzo di terra era troppo piccolo per risultare remunerativo; così, anche questi indennizzi in appezzamenti di terra venivano il più rapidamente possibile trasformati in denaro e ampliavano piuttosto che restringere la via verso la proletarizzazione e lo sgretolamento della sostanza della vita. Gli etnologi ci informano della straordinaria difficoltà che si trova nell'acquistare oggetti d'uso presso i popoli primitivi, difficoltà che corrisponde in tutto e per tutto al comportamento delle contadine greche. Infatti, ognuno di questi oggetti — è questa la spiegazione che si è addotta — per origine e destinazione ha un pronunciato carattere individuale; l'enorme fatica necessaria per produrre e adornare l'oggetto e il fatto che esso rimane legato ad un uso personale ne fanno un elemento della persona stessa, la quale nel separarsene si trova di fronte ad una resistenza simile a quella che incontrerebbe se una delle membra si staccasse dal corpo; così, invece che un'espansione dell'Io, che le infinite «possibilità» del possesso del denaro promettono in modo tanto seducente quanto confuso, avviene la sua

contrazione. La chiarezza su questo punto non è priva di importanza per la comprensione del nostro tempo. Da quando esiste il denaro, tutti sono complessivamente più inclini a vendere che a comprare. Con lo sviluppo dell'economia monetaria questa tendenza diviene sempre più forte e si impadronisce sempre più di quegli oggetti che non sono prodotti per la vendita. Il loro carattere è di essere stabilmente posseduti e sembrano destinati a legare a sé la persona piuttosto che a separarsene cambiando rapidamente padrone: negozi e imprese, opere d'arte e collezioni, proprietà fondiarie, diritti e posizioni di qualsiasi tipo. In quanto tutto ciò rimane nelle mani del singolo per un tempo sempre più breve e la persona si libera sempre più rapidamente e più spesso dal condizionamento specifico di tale possesso, si realizza certamente uno straordinario sviluppo complessivo di libertà; ma poiché il denaro, con la sua indeterminatezza e la sua interna assenza di direzione, è l'altro lato di questi processi di liberazione, essi si fermano al momento dello sradicamento e spesso non conducono a mettere nuove radici. Anzi, poiché quei possessi data la circolazione molto rapida del denaro non possono più venir considerati come appartenenti alla categoria dei contenuti definitivi della vita, non si giunge in linea di principio a quel legame interiore, a quella fusione, a quella dedizione che certo opprime la persona con vincoli che la determinano univocamente, ma nello stesso tempo le offrono sostegno e contenuto. Così si spiega come il nostro tempo, che nel complesso comporta certamente più libertà di ogni epoca precedente, sia così poco contento di questa libertà. Il denaro non soltanto rende possibile il riscatto dai legami che abbiamo con gli altri, ma anche da quelli che derivano dal nostro possesso; il denaro ci libera nell'atto di darlo e di prenderlo. Perciò, i processi continui di liberazione conquistano nella vita moderna uno spazio straordinariamente vasto, svelando anche in questo punto la profonda connessione dell'economia monetaria con le tendenze del liberalismo e, certo, indicando anche uno dei motivi per cui la libertà propria del liberalismo ha prodotto questa instabilità, confusione e scontentezza.

Tuttavia, dato che tanti oggetti, continuamente sostituiti dal denaro, perdono il loro significato per noi e non sono più in grado di darci un orientamento, il mutamento del nostro rapporto con essi dà luogo ad una reazione di tipo pratico. Se a quell'insicurezza e a quell'infedeltà che nell'economia monetaria si collegano al possesso di oggetti specifici deve essere connesso il sentimento, così tipicamente moderno, che la speranza del soddisfacimento raggiunto svanisce nel momento successivo al raggiungimento stesso, la sensazione che il nucleo e il senso della vita continua sempre a sfuggirci di mano, allora vuol dire che ad esso corrisponde un profondo nostalgico desiderio di conferire alle cose una nuova significatività,

un senso più profondo, un valore proprio. La facilità di guadagnare e perdere le cose possedute, la fugacità della loro esistenza, del loro godimento, la rapidità con cui vengono scambiate, in breve le conseguenze e le correlazioni del denaro, le hanno svuotate e rese equivalenti e indifferenti. Ma la vitalità degli stimoli estetici, la ricerca di nuovi stili, dello stile in generale, il simbolismo, addirittura la teosofia, sono tutti sintomi dell'esigenza di un nuovo significato delle cose, percepibile ad un livello più profondo — sia che ogni cosa ottenga un rilievo di maggior valore e spiritualità, sia che lo acquisti fondando un legame, liberandosi dall'atomizzazione. Se l'uomo moderno è libero— libero sia perché può vendere tutto, sia perché può comperare tutto — allora egli cerca negli oggetti, spesso con impulsi velleitari, proprio quella forza, quella solidità, quell'unità spirituale che egli stesso ha perduto nel rapporto con essi per opera del denaro. Anche se vediamo che l'uomo si libera col denaro dalla condizione di prigioniero delle cose, d'altra parte il contenuto dell'Io, il suo orientamento e la sua determinatezza, sono a tal punto solidali con le cose concrete possedute che il continuo venderle e scambiarle, anzi, il mero fatto della possibilità di venderle, significa molto spesso la vendita e lo sradicamento dei valori personali.

La differenza di valore tra la prestazione personale e l'equivalente in denaro.

Il valore in denaro delle cose non sostituisce completamente ciò che possediamo in esse, vi sono degli aspetti che non sono esprimibili in denaro. L'economia monetaria tende a nascondere questo fatto in misura sempre maggiore. Ma, poiché non si può non riconoscere che la valutazione in denaro e il tipo di rapporto che si instaura non possono sottrarre gli oggetti alla banalità e all'appiattimento del commercio quotidiano, si ricerca, perlomeno occasionalmente, una forma in denaro che disti molto da quella quotidiana. La più antica moneta italiana era un pezzo di rame senza una forma determinata, che non veniva contato, ma pesato. Questo pezzo di rame privo di forma continuò ad essere usato preferenzialmente sia per le offerte religiose, sia come simbolo giuridico, fino all'epoca imperiale, quando il conio della moneta venne incomparabilmente perfezionato. Il fatto che il valore delle cose, accanto al loro valore in denaro, riesca ad ottenere riconoscimento, è particolarmente evidente quando ad essere venduta non è una sostanza, ma una prestazione personale e quando questa riveste un carattere individuale non soltanto nella sua realizzazione esteriore, ma anche in base al suo contenuto. La seguente serie di fenomeni può chiarire questo punto. Quando il denaro viene scambiato dietro prestazioni, colui che dà denaro pretende soltanto l'oggetto stabilito, la prestazione oggettivamente delimitata. Invece, colui che compie materialmente

la prestazione in molti casi pretende, o perlomeno desidera, qualcosa di più del denaro. Chi va ad un concerto è contento se in cambio del suo denaro ascolta i brani previsti interpretati con l'attesa perfezione: ma all'artista non basta il denaro, pretende anche l'applauso. Chi si fa ritrarre è soddisfatto quando ha in mano il ritratto abbastanza ben riuscito; invece il pittore non lo è quando ha in mano il prezzo convenuto, ma solo quando a questo si aggiunge un riconoscimento soggettivo e una fama che superi l'ambito soggettivo. Il ministro non pretende soltanto lo stipendio, ma anche il ringraziamento del principe e della nazione, il maestro e il sacerdote non desiderano soltanto riscuotere i loro stipendi, ma pretendono anche pietà e devozione. Il commerciante migliore è colui che non vuole soltanto denaro per la sua merce, ma desidera anche che il compratore sia contento (e non solo perché ritorni). In breve, moltissimi tra coloro che compiono una prestazione pretendono oltre al denaro, che riconoscono oggettivamente come equivalente adeguato della loro prestazione, un riconoscimento personale, una manifestazione soggettiva da parte di chi paga, che è al di là del prezzo pattuito e lo completa in funzione del sentimento di chi lo riceve portandolo soltanto allora alla piena equivalenza con la prestazione. Abbiamo qui l'esatto opposto del fenomeno che nel terzo capitolo descrivevo come il *superadditum* del possesso in denaro. In quell'occasione sottolineavo come, per chi dà il denaro, all'esatto equivalente della sua spesa si aggiunge qualcosa che deriva dal carattere del denaro e che supera il valore di ogni singolo oggetto. Ma proprio la natura del denaro, che, per dirla con Jacob Böhme¹¹, più di tutte le cose empiriche unisce insieme azione e reazione, realizza questa compensazione: vi sono manifestazioni personali, che richiedono un sovrappiù al di là del loro equivalente in denaro. Analogamente a quanto rilevavo nel terzo capitolo considerando la cosa dal lato del denaro, si esprime qui, dal lato della prestazione, un'esigenza che supera lo scambio diretto in una sfera che circonda la personalità come luogo geometrico delle esigenze della stessa e che esiste al di là di ognuna di esse presa singolarmente. Il saldo che rimane a favore della prestazione personale nello scambio con il denaro può a tal punto venir sentito come l'elemento determinante che l'accettazione di un equivalente in denaro sembra abbassare la prestazione e, con essa, anche la persona. Può sembrare, infatti, che ciò che si ottiene in denaro venga sottratto a quel complesso ideale, la cui riduzione non si può assolutamente accettare. Sappiamo che Lord Byron accettava il compenso degli editori soltanto a prezzo di sentimenti di grande imbarazzo. Dove l'attività volta ad accumulare denaro in quanto tale non gode buona reputazione, come nella Grecia classica (perché non si conosceva ancora l'importanza sociale e la produttività del capitale in denaro, ma si credeva piuttosto che servisse soltanto al consumo egoistico), questo declassamento

risulta ancora più accentuato, in particolare per quanto riguarda le prestazioni intellettuali di carattere personale. Ad esempio, insegnare, o in generale svolgere un'attività spirituale per denaro, appariva come degradante per la persona. Per quanto riguarda tutte quelle attività che provengono dal nucleo della personalità, il fatto che possano venire effettivamente compensate sembra un'idea superficiale che non corrisponde al reale modo di sentire. Si possono forse compensare esaustivamente i sacrifici dell'amore con un'azione qualsiasi, in se stessa ugualmente dotata di valore, che sgorgi da un sentimento egualmente forte? Si rimane sempre in obbligo con la totalità della propria personalità, un obbligo che forse è reciproco, ma che in linea di principio si sottrae al calcolo, nonostante la reciprocità. Anche la colpa, se è di natura intima, non può essere espiata con la pena, come se non fosse stata commessa, come può essere invece riparato un atto dannoso diretto verso l'esterno. Se il colpevole, dopo aver subito la pena, sente di aver espiato completamente, ciò non deriva dal fatto di essersi liberato dalla colpa con la pena scontata, ma da una trasformazione interna che elimina le radici della colpa. La pena pura e semplice si dimostra incapace di compensare realmente il reato per effetto della degradazione che il colpevole continua a subire e della sfiducia da cui continua ad essere circondato nonostante la pena scontata. Ho spiegato precedentemente come tra elementi qualitativamente diversi non può esservi la stessa equivalenza immediata che c'è tra le voci attive e passive di un conto corrente. Ciò trova la conferma più decisiva nei valori in cui si incarna la personalità individuale e perde validità nella misura in cui i valori, separati da questa radice, assumono un carattere indipendente, avvicinandosi così all'infinito al denaro che di fronte alla assoluta incommensurabilità della persona è l'elemento assolutamente commensurabile, perché assolutamente oggettivo. Se da un lato vi è qualcosa di terribile nel considerare la profonda incommensurabilità reciproca delle cose, delle prestazioni, dei valori psichici, che pure continuiamo a porre l'uno accanto all'altro come equivalenti reali, d'altro lato, proprio questa incommensurabilità degli elementi della vita, il loro diritto a non coincidere esattamente con un equivalente determinato, conferisce alla vita un fascino e una ricchezza insostituibili. Il fatto che i valori personali non possano venir compensati dal denaro, in cambio del quale vengono offerti, può, da un lato, essere motivo di infinite ingiustizie e di situazioni tragiche; ma, d'altra parte, proprio qui sorge la coscienza del valore dell'elemento personale, l'orgoglio del proprio contenuto di vita individuale, di sapere di non poter essere compensati da un ammontare qualsiasi di valori puramente quantitativi. Questa inadeguatezza, con un fenomeno tipico che abbiamo già constatato più volte, risulta attenuata quando si tratta di somme molto elevate che fungono da controvalori, poiché intorno ad esse aleggia quel

superadditum di possibilità fantastiche che superano la determinatezza del numero e che, nel loro genere, corrispondono alla personalità che viene investita nella singola prestazione e che tuttavia supera ogni singola prestazione. Per questo si acconsente a dare determinati oggetti o prestazioni solo in cambio di moltissimo denaro; ma se questo non è possibile, li si regala, piuttosto che ricevere troppo poco: soltanto questo, e non quello, li declasserebbe. È in base a questa connessione psicologica che, per persone particolarmente sensibili, i regali che hanno il carattere dell'omaggio personale devono, per così dire, rendere invisibile il loro valore in denaro: nel caso di fiori e cioccolatini, le sole cose che si può osare di donare ad una dama inaccessibile, la *rapida deteriorabilità* agisce nel senso di annullare ogni valore sostanziale.

Ma non sempre avviene che la prestazione superi in modo notevole il suo equivalente in denaro, né, anche se questo si verifica, è sempre possibile esprimerlo come nei casi indicati dell'artista e del medico, del funzionario e dello studioso. Se la prestazione ha un carattere nettamente non individuale e se con essa la personalità non si eleva al di sopra della media, come nel caso dell'operaio non qualificato, manca il punto dell'incommensurabilità, lo svilupparsi della personalità in modo incomparabile nell'opera stessa, cosa che si riconosce sempre nella presenza di qualche qualità singolare. D'altra parte, il fatto che chi compie la prestazione ottenga il pagamento di quel saldo nei modi indicati dipende in linea di principio dal fatto che la sua posizione sociale gli renda accessibili o meno riconoscimenti ideali di quel tipo; quando questi mancano, a causa della sua posizione in generale subordinata, egli appare naturalmente tanto più declassato nella sua dignità, quanto più personale è ciò che è costretto a dare per denaro e soltanto per denaro. Nel Medioevo gli attori venivano disprezzati e a volte la cosa veniva motivata con il fatto che, su ordinazione, cantavano sia cose allegre che cose tristi, sostituendo così i loro sentimenti e «prendendo denaro in cambio dell'onore». Per mantenere l'esclusione di quel compenso ideale era perciò del tutto naturale che, perlomeno in rapporto al compenso economico, li si trattasse in modo rigorosamente scrupoloso: benché da un punto di vista giuridico gli attori venissero trattati dovunque ingiustamente, proprio in rapporto ai loro averi veniva resa loro imparzialmente giustizia. Quando un valore autenticamente personale deve venir dato in cambio di denaro senza un risarcimento ideale che vada al di là di esso, si verifica un indebolimento o, per così dire, una perdita di sostanza della vita individuale. La sensazione che nelle transazioni in denaro i valori personali vengano scambiati per un controvalore inadeguato è certamente uno dei motivi per i quali nelle cerchie dove regna uno stile di pensiero caratterizzato dall'orgoglio e dalla distinzione, il commercio in denaro

è stato così spesso aborrito e il suo polo opposto, l'agricoltura, è stato apprezzato come l'unica attività non disdicevole. Così era per esempio per i nobili delle Highlands scozzesi, che fino al xvm secolo condussero un'esistenza del tutto isolata e puramente autoctona, dominata tuttavia dall'ideale della massima libertà personale concepibile. Perché, per quanto quest'ultima possa essere favorita dal denaro, quando un tessuto di relazioni fittissime avvolge e intreccia gli uomini, si deve avvertire dal punto di vista di un'esistenza libera, fondata su sé stessa e autosufficiente, che lo scambio dei beni e delle prestazioni in denaro spersonalizza la vita. Non appena i lati soggettivi e i lati oggettivi della vita si separano, la spersonalizzazione, nella misura in cui assorbe sempre più decisamente questi ultimi, può servire all'elaborazione pura dei primi; in modi di vita più primitivi e unitari vi sarà invece una sproporzione e una perdita nel fatto che i beni e le prestazioni, finora personalmente goduti e personalmente dati, diventano semplicemente un elemento di transazione monetaria e oggetto della sua legalità oggettiva. Nel passaggio dalla signoria terriera medievale all'agricoltura moderna si nota che il concetto di ceto cavalleresco si amplia: oltre alla guerra è concessa anche un'attività acquisitiva, ma quest'attività deve coincidere con l'amministrazione del patrimonio: un'attività dunque la cui particolarità consiste nel disprezzare, se ciò fosse possibile, il commerciante e il mercante, più di quanto non avvenisse prima. Il sentimento specifico dell'assenza di dignità delle transazioni monetarie appare così netto proprio per il fatto che i due tipi di economia vengono ora a trovarsi uno accanto all'altro. Uno dei fenomeni sociologici più generali è il fatto che il contrasto tra due elementi non appaia mai con maggiore intensità di quando nasce su un terreno comune ai due elementi: di solito le sette della stessa religione si odiano in modo più intenso di comunità religiose del tutto dissimili. Per quanto ne sappiamo, la storia insegna che le inimicizie delle piccole città-stato confinanti erano più forti di quelle dei grandi Stati con ambiti d'interesse spazialmente e materialmente separati. Si ritiene perfino che l'odio più ardente sia quello tra consanguinei. Questa intensificazione dell'antagonismo, che sorge per così dire sullo sfondo di un elemento comune, sembra in alcuni casi raggiungere il massimo livello proprio quando gli elementi di comunanza o di somiglianza tendono ad accentuarsi e quindi incombe il pericolo che la differenza e il contrasto, alla cui esistenza almeno una delle due parti è vivamente interessata, vengano cancellati. Quanto più un elemento posto in basso ed uno posto in alto si avvicinano, tanto più quest'ultimo accentuerà le differenze che ancora permangono, tanto maggiormente le valuterà. Così l'odio di classe passionale e aggressivo non sorge quando le classi sono separate da abissi invalicabili, ma solo nel momento in cui la classe più bassa si è un po' elevata, la classe più alta

ha perso una parte del suo prestigio e si può parlare di un livellamento delle due classi. Così, il signore feudale nel processo di trasformazione in proprietario terriero capitalistico avvertì più fortemente la necessità di distinguersi dal mercante che trafficava col denaro. Egli esercitava un'attività economica, ma lo faceva soprattutto per far fronte alle proprie necessità e non dava per denaro ciò che era veramente suo; e se anche lo faceva, si trattava in definitiva soltanto del prodotto, non si poneva, come il commerciante, con l'immediatezza di una prestazione personale, al servizio di chi lo pagava; per un motivo simile — anche se con la concorrenza determinante di altri fattori — era permesso ad un cittadino di Sparta che godesse di tutti i diritti civili e politici di possedere della terra, ma non di coltivarla egli stesso. Accentuare quella differenza nei confronti degli altri venditori era così importante per gli interessi del ceto aristocratico perché il commercio in denaro agisce nel senso di un livellamento democratico; se, in particolare, colui che sta socialmente più in alto è colui che prende denaro, mentre colui che sta più in basso riceve la prestazione materiale, le due parti finiscono facilmente per avere qualcosa in comune. Perciò l'aristocrazia avverte il commercio in denaro come qualcosa di declassante, mentre il contadino, se paga al signore i suoi tributi in denaro invece di fornire delle prestazioni in natura, si innalza socialmente.

Nella vendita per denaro di valori personali si manifesta dunque l'elemento inconfondibile del denaro e cioè il fatto che prestandosi a tutte le opposte possibilità storico-psicologiche, con l'irrisolutezza e la mancanza di contenuto che gli sono proprie, le plasma portandole alla massima determinatezza. Nel mondo così accentuato della prassi il denaro appare come l'incarnazione della relatività delle cose, per così dire come l'assoluto che comprende e regge le opposizioni di tutto ciò che è relativo.

III.

Il denaro-lavoro e la sua giustificazione.

Il tema del significato dell'equivalente in denaro del lavoro è stato toccato così spesso, direttamente e indirettamente, in queste pagine, che qui vorrei trattare soltanto una questione di principio che lo riguarda, e cioè se il lavoro stesso sia il valore in assoluto, che costituisce dunque *in concreto* il momento di valore di tutti i fenomeni economici, nella stessa misura in cui il medesimo momento di valore viene espresso *in abstracto* mediante il denaro. I tentativi di derivare tutti i valori economici da un'unica fonte e ridurli ad un'unica espressione — al lavoro, ai costi, all'utilità, ecc. — non sarebbero stati certamente intrapresi se la convertibilità in denaro di tutti quei valori non

avesse rinviato ad una unità del loro essere e non fosse servita come garanzia della possibilità di conoscere questa unità. Il concetto di «lavoro-denaro», che affiora nei progetti socialisti, esprime questa connessione. Il lavoro prestato, in quanto unico fattore che costituisce il valore, dà per ciò stesso il diritto di pretendere i prodotti del lavoro di altri e per indicare ciò non si conosce altra forma che non sia quella di designare in denaro i simboli e i segni di riconoscimento di una determinata quantità di lavoro. Il denaro deve dunque venir conservato come forma unitaria del valore mentre si rifiuta il carattere momentaneo del suo modo di essere perché la vita che gli è propria gli impedisce di essere espressione adeguata del potere fondamentale del valore. Anche se accanto al lavoro si ammette, come creatrice di valore, la natura, dato che anche il materiale di lavoro che da essa viene estratto possiede un valore, e quindi, come è stato detto, mentre il lavoro sarebbe il padre, la terra sarebbe la madre della ricchezza, il pensiero socialista deve tuttavia approdare al concetto di «lavoro-denaro»; infatti, se i tesori della natura non sono più proprietà privata, ma devono valere come fondamento comune dell'attività economica, a priori accessibile a tutti nello stesso modo, ciò che ognuno può dare nello scambio è in definitiva soltanto il proprio lavoro. Certo, se mediante il lavoro ha ottenuto un prodotto naturale dotato di valore, e in seguito lo scambia nuovamente, può mettere in conto anche il suo valore materiale; ma l'entità del valore dell'oggetto risulta tuttavia esattamente uguale soltanto al valore del lavoro in cambio del quale lo ha ottenuto e ciò costituisce dunque per il prodotto naturale in questione la misura del proprio valore di scambio. Se il lavoro costituisce dunque l'ultima istanza alla quale deve rifarsi ogni determinazione di valore degli oggetti, vi è qualcosa di inadeguato e di fuorviante nel misurarlo con un oggetto di provenienza esterna come il denaro; si dovrebbe piuttosto cercare di esprimere l'unità di lavoro con un simbolo che, come il denaro, fungesse da mezzo di scambio e da strumento di misura.

Senza pronunciarmi su quale delle unificazioni di valore accennate sia l'unica legittima, vorrei almeno affermare che la teoria del valore-lavoro è quella da un punto di vista filosofico più interessante. Nel lavoro la corporeità e la spiritualità dell'uomo, il suo intelletto e la sua volontà, raggiungono un'unità che rimane negata a queste potenze fintanto che le si osserva tranquillamente disposte l'una accanto all'altra; il lavoro è la corrente unitaria nella quale si fondono le varie sorgenti, annullando la separatezza della loro essenza nella non separatezza del prodotto. Se il lavoro fosse veramente il fondamento generale del valore, quest'ultimo verrebbe collocato nel punto dove si unifica in modo definitivo la nostra natura pratica e questo punto avrebbe trovato l'espressione più adeguata tra quelle offerte dalla realtà

esterna. In rapporto a questo significato del lavoro, mi sembra un problema secondario chiedersi se non si debba piuttosto negare il valore del lavoro sulla base del fatto che *produce* i valori, come la macchina, che forgia un materiale ma non possiede in sé stessa la forma che gli conferisce. Se si attribuisce valore soltanto ai prodotti del lavoro umano bisogna anche considerare che, come funzione fisiologica, il lavoro non può avere valore ma può averlo soltanto la forza-lavoro. Infatti, essa viene prodotta dall'uomo, attraverso i mezzi di sussistenza che, per parte loro, derivano dal lavoro umano. Il fatto che si converta poi in lavoro reale, non richiede evidentemente nuovo lavoro, e non significa dunque in sé stesso alcun valore; questo inerisce piuttosto di nuovo ai prodotti che dipendono da quel lavoro. Tuttavia, ritengo che si tratti di un problema essenzialmente terminologico. Infatti, poiché la forza-lavoro non sarebbe certamente un valore se rimanesse latente e non si convertisse in lavoro reale, ma soltanto in questo diventa produttrice di valore, si può usare il lavoro per tutti i fini di calcolo e di espressione. Ciò non cambia neppure se pensiamo che i valori consumati per nutrirsi non producono lavoro, ma forza-lavoro e pertanto soltanto questa, in quanto portatrice di quei valori assimilati, potrebbe essere un valore. I mezzi di sussistenza non possono perciò essere la causa sufficiente del valore realizzato dall'uomo, perché quest'ultimo supera il valore investito nei primi, dato che diversamente non si porrebbe mai realizzare un incremento di valore. La separazione tra *forza-lavoro* e lavoro è importante soltanto ai fini del socialismo, in quanto evidenzia la teoria in base alla quale il lavoratore riceve soltanto una parte minima dei valori che produce. Il suo lavoro produce più valori di quelli investiti nella *forza-lavoro* sotto forma di mezzi di sussistenza; comperando tutta la *forza-lavoro* per il valore di questi ultimi, l'imprenditore trae profitto dalla differenza tra i prodotti finali del lavoro e questo valore. Mi sembra però che, anche partendo da questo punto di vista, si potrebbe, definendo come valore il lavoro invece della *forza-lavoro*, distinguere all'interno di esso la quantità di valore che da un lato ritorna al lavoratore come salario, e quella che dall'altro costituisce il guadagno dell'imprenditore. Non mi inoltro ulteriormente in questo problema, cercherò soltanto nell'analisi che segue di esaminare la forma con la quale la teoria del valore-lavoro ci viene tanto spesso presentata. Tale teoria cerca di identificare un concetto di lavoro che vada ugualmente bene per il lavoro manuale e per il lavoro intellettuale e finisce oggettivamente per considerare il lavoro manuale come valore primario o come produttore di valore, che dovrebbe valere come misura di qualsiasi lavoro. Sarebbe sbagliato vedere in questo soltanto l'espressione di un'animosità proletaria e il segno della degradazione delle opere dello spirito. Piuttosto, agiscono qui cause più profonde e più complesse.

La prestazione gratuita dello spirito.

Circa la parte sostenuta dall'intelletto nel lavoro è stato sostenuto innanzitutto che non rappresenta un «costo», che non richiede alcuna sostituzione per il suo consumo e non si aggiunge pertanto ai costi del prodotto; così, a fondare il valore di scambio resterebbe soltanto il lavoro manuale. Quando si è obiettato che anche la forza intellettuale è esauribile e che, proprio come quella fisica, deve essere mantenuta e reintegrata con il nutrimento, si è perso di vista il contenuto di verità che può essere alla base di quella teoria, anche se solo come sentimento istintivo. Il ruolo svolto dall'intelletto in un prodotto del lavoro si riferisce a due lati del prodotto medesimo che devono essere nettamente distinti. Anche se un falegname fabbrica una sedia secondo un modello noto da molto tempo, ciò non avviene certamente senza un dispendio di energia psichica, la mano deve essere guidata dalla mente. Ma ciò non esaurisce affatto tutta l'attività mentale investita nella sedia. Inoltre, ciò non sarebbe fattibile senza l'attività mentale di chi, forse molte generazioni addietro, ne ha inventato il modello; anche la forza psichica così impiegata costituisce una condizione pratica per la realizzazione di questa sedia. Ora però il contenuto di questo secondo processo intellettuale continua ad esistere in una forma che non implica più alcun impiego di energia intellettuale: esiste cioè come tradizione, come pensiero oggettivato, che ognuno può accogliere e ripensare. In questa forma agisce nel processo di produzione del falegname attuale, costituisce il contenuto della funzione mentale attuale, che certo deve venir sorretta e portata a termini né dalla sua forza soggettiva e penetra per mezzo di quest'ultima nel prodotto, come sua forma. I due tipi di attività mentale di cui parlavo prima sono certamente sottoposti alla necessità di sostituire l'energia mentale utilizzata: tanto quella del falegname quanto quella dell'inventore della sedia. Ma il terzo momento intellettuale, che chiaramente è di decisiva importanza per la concreta realizzazione della sedia, a dire il vero non viene consumato. In base all'idea di questa sedia possono venir costruiti mille esemplari, essa non subisce alcun logoramento, non richiede alcuna reintegrazione e non incrementa dunque i costi della sedia benché costituisca il contenuto formante, materiale e intellettuale, di ogni singola sedia. Se si distingue con la necessaria chiarezza tra il contenuto intellettuale-oggettivo di un prodotto e la funzione intellettuale soggettiva che in base alla norma di quel contenuto determina il prodotto stesso, si vede come sia relativamente giustificata l'affermazione che l'intelletto non costa nulla; si tratta di una giustificazione relativa, perché questa gratuita e non consumabile idea della cosa non si realizza di per sé nei prodotti, ma soltanto per mezzo di un intelletto il cui funzionamento attuale

conforme a quell'idea richiede l'impiego di energia organica e contribuisce a determinare il costo del prodotto per gli stessi motivi per cui vi contribuisce la prestazione muscolare — anche se il dispendio di forza mentale in questo caso è naturalmente molto minore di quanto sarebbe richiesto se il contenuto dell'idea dovesse essere prodotto in modo originale. La differenza tra i due casi è la prestazione gratuita della mente. Ed è questo momento ideale e di contenuto che distingue radicalmente da due punti di vista la proprietà intellettuale da quella economica: della prima si può prendere possesso da un lato in modo molto più radicale e dall'altro in modo molto meno radicale, che non della seconda. Il pensiero, una volta espresso, non può più essere fermato da nessuna forza al mondo, il suo contenuto è irrevocabilmente proprietà pubblica di tutti coloro che spendono la forza psichica per ripensarlo. Ma per lo stesso motivo, una volta che ciò sia accaduto, non può venir rubato da nessuna forza al mondo. Una volta pensato, il pensiero rimane, come contenuto sempre nuovamente riproducibile, così inseparabilmente legato alla persona da non trovare in questo senso alcuna analogia in campo economico. Poiché il processo mentale è composto dal suo contenuto, il cui significato supera l'ambito economico, e dal processo psicologico in quanto tale, si tratta evidentemente qui soltanto di quest'ultimo, al fine di stabilire quale ruolo l'impiego di forze intellettuali giochi nella formazione del valore accanto al lavoro manuale.

Il fatto che il significato del lavoro intellettuale venga ridotto a quello del lavoro manuale è, infine, soltanto un aspetto della tendenza universale a costruire un concetto unitario di lavoro. Si tratta di trovare l'elemento comune di tutti i tipi di lavoro, la cui molteplicità è molto più ampia e differenziata di quello che si potrebbe pensare in base alla semplice contrapposizione tra lavoro fisico e lavoro mentale. Con questa unità si sarebbe ottenuto un grande risultato sia da un punto di vista teoretico che da un punto di vista pratico, un risultato analogo a quello realizzato con il denaro; si disporrebbe cioè di un'unità generale di tipo qualitativo, sulla base della quale esprimere tutti i rapporti di valore tra i risultati dell'attività umana in modo puramente quantitativo attraverso semplici relazioni di maggiore e minore. In tutti i campi il progresso della conoscenza consiste essenzialmente nel fatto che da un confronto qualitativo tra oggetti, sempre relativamente incerto e inesatto, si è passati ad un confronto quantitativo, l'unico che garantisce certezza poiché è fondato su un'unità interna di carattere generale, sempre uguale ed evidente e che non richiede ulteriori specificazioni nel calcolo dell'importanza relativa delle singole entità. Per il socialismo ciò costituisce chiaramente un mero sviluppo e una conseguenza dell'aspirazione a ridurre tutti i valori a quelli economici, considerati come il loro punto di partenza e la loro sostanza. Nella

prospettiva del socialismo tale conseguenza risulta inevitabile se la tendenza al livellamento viene portata fino in fondo. Infatti, mentre in campo economico si può in ogni caso pensare come possibile l'uguaglianza degli individui, in tutti gli altri campi (intellettuale, sentimentale, caratteriale, estetico, etico, ecc.) il livellamento, anche soltanto quello degli «strumenti di lavoro», risulta a priori senza speranza. Ma se, ciononostante, si vuole intraprendere questa strada, non resta che ridurre questi interessi e queste qualità a quelli che soli consentono una distribuzione approssimativamente uniforme. So bene che oggi il socialismo scientifico rifiuta un livellamento meccanico di tipo comunista e vuole soltanto assicurare l'uguaglianza delle condizioni di lavoro, a partire dalla quale le diversità dei talenti, delle forze e delle fatiche devono condurre ad una differenziazione di posizioni e di gratificazioni. Ma nei confronti della situazione attuale, dove il diritto di successione, le differenze di classe, l'accumulazione del capitale e tutte le possibili opportunità della congiuntura economica producono differenze molto più grandi di quelle che corrispondono alle differenze nell'agire degli individui, non solo mi sembra che quel livellamento significhi effettivamente una sostanziale uguaglianza da ogni punto di vista, ma credo che l'uguaglianza in termini di proprietà e di gratificazioni sia ancor oggi per le masse un efficace strumento di agitazione. Se il materialismo storico è divenuto il fondamento scientifico di verifica della teoria socialista, allora bisogna constatare che qui, come accade molto spesso, la costruzione sistematica segue la via opposta al percorso del pensiero creativo. Infatti, la teoria socialista non è stata dedotta logicamente dal materialismo storico, fissato in modo indipendente, al contrario, la tendenza socialistico-comunistica, affermatasi nella prassi, si è data successivamente l'unica base strutturale possibile, definendo gli interessi economici come la fonte e il denominatore comune di tutto il resto. Ma, una volta ciò accaduto, la stessa tendenza deve per forza continuare in campo economico, dove la molteplicità dei contenuti deve essere ricondotta ad un'unità che, al di là di ogni prestazione individuale, fondi la possibilità dell'uguaglianza e della giustizia esternamente verificabile.

Le differenze qualitative del lavoro come differenze quantitative.

Infatti, l'affermazione che il valore di tutti gli oggetti dotati di valore consiste nel lavoro impiegato per produrli non è di per sé adeguata allo scopo. Certo, si potrebbe sempre eliminare la differenza qualitativa nei lavori, facendo in modo che una quantità minima di lavoro più elevato costituisca un valore uguale o maggiore a quello di una quantità rilevante di lavoro ad un livello più basso. In questo modo verrebbe però introdotta una scala di valori

completamente diversa da quella che viene proposta. Le qualità decisive della finezza, del contenuto intellettuale, della difficoltà verrebbero prodotte con e nel lavoro, si realizzerebbero soltanto come suoi attributi; tuttavia il *momento del valore* non si baserebbe più sul lavoro in quanto lavoro, ma sull'ordine delle qualità, stabilito in base ad un principio del tutto indipendente. Di queste qualità il lavoro in quanto tale, come elemento universale di tutte le qualità del lavoro, sarebbe soltanto la base, di per sé irrilevante. Così, la teoria del valore-lavoro giungerebbe allo stesso dilemma col quale si scontra la filosofia morale, e cioè, se la produzione di sentimenti di felicità sia il valore etico assoluto. Posto cioè che l'azione sia veramente etica nella misura in cui produce la felicità come conseguenza, ciò significa comunque distruggere il principio e introdurre nuovi definitivi momenti di valore, se la più pura, spirituale e nobile felicità viene esaltata come maggiormente dotata di valore. Potrebbe infatti darsi il caso che tale felicità, anche se quantitativamente, cioè come mera felicità, minore di una felicità volgare, sensuale, egoistica, sia rispetto a questa moralmente più auspicabile. La teoria etica della felicità risulta pertanto coerente solo se, in ultima analisi, tutte le differenze etiche tra felicità sensuale e spirituale, epicurea ed ascetica, egoistica o altruistica (compresi tutti i fenomeni concomitanti e derivati) sono semplici differenze quantitative di uno stesso tipo di felicità qualitativamente sempre uguale. Analogamente, una coerente teoria del valore-lavoro deve essere in grado di dimostrare che, in ultima analisi, tutte le differenze di valore, che vengano sentite come inequivocabili e indiscutibili, tra due prestazioni che appaiono in egual misura come lavoro sia estensivamente sia intensivamente, significano soltanto che in una delle prestazioni è concentrato più lavoro che nell'altra, che la quantità di lavoro appare uguale soltanto ad un primo rapido sguardo, ma ad uno sguardo più attento si scopre la presenza di una quantità effettivamente maggiore o minore di lavoro come motivo del loro maggiore o minore valore.

Di fatto, questa interpretazione non è così inadeguata come appare in un primo momento. Bisogna soltanto intendere il concetto di lavoro in modo sufficientemente ampio. Se si considera innanzitutto il lavoro limitatamente all'individuo che lo esegue, è evidente che in qualsiasi prodotto abbastanza «elevato» non è investita soltanto la quantità di lavoro che è stata utilizzata immediatamente per quella prestazione. Devono venir calcolati, invece, come lavoro necessario, *prò rata*, tutti gli sforzi precedenti, senza i quali l'attuale produzione relativamente più facile non sarebbe possibile. Certo, il «lavoro» del virtuoso durante un concerto è minimo in rapporto alla sua valutazione economica e ideale: ma le cose stanno ben diversamente se si considerano, oltre alla quantità di lavoro della prestazione, le fatiche e il tempo di preparazione che ne sono le condizioni necessarie. Così, anche in molti altri

casi un lavoro più *elevato* significa una forma di *maggior* lavoro; soltanto che questo non viene percepito sensibilmente in uno sforzo momentaneo, ma bensì nella condensazione e nell'accumulazione degli sforzi precedenti che sono la condizione della prestazione attuale: la facilità con cui il maestro risolve i compiti come se fossero un gioco può incorporare uno sforzo lavorativo infinitamente maggiore di quello presente nel sudore che l'apprendista deve versare per un risultato molto inferiore. Questa interpretazione delle differenze qualitative del lavoro in termini di differenze quantitative può estendersi al di là delle precondizioni puramente personali. Infatti, queste precondizioni chiaramente non bastano a ridurre, nel modo indicato, quelle qualità del lavoro che raggiungono un livello elevato in virtù di un talento innato o di condizioni oggettive favorevoli. Si deve quindi ricorrere all'ipotesi dell'ereditarietà che, qui come altrove, nel caso in cui includa qualità acquisite, può essere considerata solo in via del tutto generale. Se vogliamo accettare la spiegazione corrente in termini di istinto, in base alla quale gli istinti consistono nell'accumulo delle esperienze degli antenati, che hanno condotto ad un determinato coordinamento efficace di nervi e muscoli e in questa forma sono stati trasmessi ai discendenti in modo tale che per loro l'effetto di reazione segua in modo puramente meccanico il corrispondente stimolo nervoso, senza che ci sia bisogno di esperienza e di esercizio personali, se vogliamo accettare questa spiegazione, possiamo considerare il particolare talento innato come un caso singolarmente favorevole di manifestazione dell'istinto. Possiamo considerarlo cioè come il caso in cui la somma di tali esperienze, quasi fosse fisicamente condensata, viene ottenuta secondo una direzione e con una disposizione degli elementi tale che un fecondo gioco di funzioni utili e significative è in grado di rispondere anche al minimo impulso. Che per compiere la stessa prestazione il genio debba apprendere in misura così inferiore all'uomo comune, che egli sappia cose che non ha appreso, questo miracolo mi sembra rinvii ad una coordinazione di energie ereditate eccezionalmente ricca e straordinariamente sensibile. Se si risale nella sequenza ereditaria abbastanza indietro e ci si rende conto del fatto che tutte le esperienze e le abilità all'interno di essa possono essere acquisite e ulteriormente perfezionate solo mediante un lavoro reale e un reale esercizio, anche la specificità individuale della prestazione del genio appare come il risultato condensato del lavoro di generazioni. Di conseguenza, la persona particolarmente «dotata» sarebbe quella nella quale il *maximum* di lavoro dei suoi antenati è accumulato in forma latente e disponibile per un'ulteriore valorizzazione; pertanto, il valore più elevato, che il lavoro di tale persona possiede in virtù della sua qualità, in ultima analisi risale anch'esso ad una maggior quantità di lavoro, che egli non ha bisogno di compiere

personalmente, ma alla quale offre la possibilità di produrre ulteriori effetti a causa della specificità della sua organizzazione. Se presupponiamo uno sforzo lavorativo uguale da parte dei soggetti, la prestazione raggiungerebbe un diverso livello nella misura in cui la struttura del loro sistema psicofisico custodisse in sé una somma, diversa per grandezza e facilità di esplicazione, di esperienze e di abilità elaborate dai predecessori. Anche se, in base alla stessa tendenza, si esprime la quantità del valore delle prestazioni mediante il «tempo di lavoro socialmente necessario» invece che mediante la quantità di lavoro necessario, l'interpretazione rimane la stessa: il valore più elevato delle prestazioni che richiedono un particolare talento significa infatti sempre che la società deve vivere e agire per un certo periodo di tempo prima di produrre un nuovo genio; essa richiede un periodo di tempo abbastanza lungo, che determina il valore della prestazione, in questo caso non ai fini della produzione immediata, ma della produzione di coloro che — anche se appariranno soltanto ad intervalli relativamente lunghi — saranno i produttori di tali prestazioni.

La stessa riduzione può risultare anche in una mutazione oggettiva. Una maggiore valutazione del risultato del lavoro, a sforzo soggettivo costante, non dipende soltanto dal talento personale; vi sono determinate categorie di lavori che hanno a priori un valore più elevato di altre, così che la singola prestazione nell'ambito di tali categorie non richiede, per ottenere un rango più elevato, uno sforzo maggiore, né un talento maggiore di quelli richiesti dalle prestazioni nell'ambito delle altre categorie. Sappiamo benissimo che molti lavori delle «professioni nobili» non richiedono al soggetto nulla di più di quello che richiedono i «lavori più umili»; che chi lavora nelle miniere o nelle fabbriche spesso deve possedere una attenzione, una capacità di sacrificio, uno sprezzo del pericolo che eleva il valore soggettivo della sua prestazione molto al di sopra di quello delle professioni di molti impiegati e di molti eruditi; sappiamo anche che la prestazione di un acrobata o di un giocoliere richiede esattamente la stessa pazienza, la stessa abilità e lo stesso talento di quella di un pianista virtuoso che non nobilita la sua bravura tecnica con l'approfondimento interpretativo. Tuttavia, non soltanto una categoria di lavori viene di fatto remunerata molto più di altre, ma anche chi valuti senza pregiudizi sociali giungerà, in molti casi, alle stesse conclusioni. Nonostante la piena consapevolezza del fatto che uno dei prodotti richiede un lavoro soggettivo uguale o maggiore, si attribuiranno all'altro un rango e un valore più elevati cosicché, per lo meno in questo caso, sembra che a determinarne la valutazione siano momenti diversi da quelli della quantità di lavoro. Tuttavia, non è detto che non si possa andare al di là di quest'affermazione. Si possono cioè collocare le prestazioni di lavoro delle culture più elevate in ordine

crescente in base al criterio della quantità di lavoro accumulata nelle precondizioni tecniche e oggettive che rendono possibile il singolo lavoro. Perché vi possano essere posizioni più elevate in una gerarchia di funzioni, nell'amministrazione e, in generale, nella cultura, deve, innanzitutto, essere già stato compiuto un lavoro immenso, il cui spirito e il cui risultato si condensano ai fini della possibilità e della necessità di tali posizioni. In secondo luogo, ogni singola attività dei funzionari di grado elevato presuppone il lavoro preparatorio di molti impiegati subalterni che si concentrino in esso; così, la qualità di tale lavoro è il risultato di una quantità molto elevata di lavoro già compiuto che confluisce nel nuovo lavoro. Anzi, rispetto al lavoro «non qualificato», ogni lavoro qualificato in quanto tale non si basa affatto soltanto sulla formazione più elevata del lavoratore, ma anche, in eguale misura, sulla più elevata e complicata struttura delle condizioni *oggettive* di lavoro, del materiale e dell'organizzazione storico-tecnica. Anche il pianista più mediocre ha bisogno di una tradizione così antica e diffusa, di una quantità così immensa e impersonale di prodotti del lavoro tecnico ed artistico, che questi tesori raccolti nel suo lavoro lo elevano comunque molto al di sopra di quello soggettivamente assai più notevole del funambolo o del prestigiatore. Si può dire in generale che le prestazioni che consideriamo più elevate, viste soltanto in base alla categoria professionale e senza che momenti personali determinino il loro livello, sono quelle che nello sviluppo della cultura appaiono relativamente definitive, preparate attraverso un lungo processo, quelle che richiedono come condizione tecnica un *maximum* di lavoro di precursori e di contemporanei, per quanto possa essere ingiusto dedurre da questo valore, dipendente da cause completamente estranee alla persona e alla prestazione di lavoro oggettiva, la necessità di una remunerazione particolarmente alta o di un apprezzamento particolare di chi compie la prestazione medesima. Naturalmente anche questo metro non viene applicato in modo preciso. Valutazioni di prestazioni e di prodotti, che si fondano su di esso, vengono trasferite ad altre prestazioni e ad altri prodotti che non ne hanno diritto. Ciò dipende sia da una somiglianza formale ed esteriore, sia da un collegamento storico tra loro, sia dal fatto che coloro che esercitano le professioni in questione utilizzano un potere sociale che deriva da un'altra fonte per esaltare la loro valutazione. Senza prescindere da tali casualità che derivano dalla complessità della vita storica non è possibile stabilire nessuna connessione di principio nei fatti sociali. Mi sembra che nel complesso si possa mantenere l'interpretazione secondo la quale la diversa valutazione delle qualità della prestazione, a parità di sforzo soggettivo di lavoro, corrisponde alla diversità delle *quantità* di lavoro che in forma mediata sono contenute nelle prestazioni in questione. Soltanto così l'unificazione teoretica dei valori economici che la

teoria del valore-lavoro si prefiggeva risulta provvisoriamente garantita.

In questo modo, però, risulta determinante soltanto il concetto generale di lavoro e quindi la teoria si basa su di una astrazione molto artificiosa. Si potrebbe obiettare che essa si basa sull'errore tipico di considerare il lavoro soprattutto e fondamentalmente come lavoro in generale e di ritenere che solo in seguito compaiano le qualità specifiche che ne fanno un lavoro determinato. Come se le qualità in base alle quali definiamo un'azione come lavoro non formassero con le altre determinazioni una perfetta unità, come se quella separazione e quell'ordinamento gerarchico non si basassero su di una linea di confine posta del tutto arbitrariamente! Sarebbe come se l'uomo fosse in primo luogo uomo in generale, e solo in seguito, con una distinzione reale da questo concetto, un individuo determinato! Certo anche questo errore è stato commesso ed è diventato il fondamento di varie teorie sociali. Il concetto di lavoro, a cui si riferisce tutta la trattazione precedente, è determinato in realtà in modo soltanto negativo: come residuo quando da tutti i tipi di lavoro si esclude tutto quello che li distingue l'uno dall'altro. Ma ciò che qui effettivamente rimane non corrisponde affatto, come una seducente analogia potrebbe far credere, al concetto fisico di energia che, senza variare quantitativamente, può presentarsi ora come calore, ora come elettricità, ora come moto meccanico; in questo caso è possibile un'espressione matematica che rappresenti l'elemento comune di tutti questi fenomeni specifici e i fenomeni stessi come espressioni di questo unico elemento di fondo. Ciò nonostante il lavoro umano, almeno in generale, non permette alcuna formulazione così astratta e, nello stesso tempo, determinata. Il sostenere che ogni lavoro è lavoro e basta, e nient'altro, significa, come fondamento per l'equivalenza del lavoro medesimo, qualcosa di inafferrabile e di astratto come la teoria che ogni uomo sarebbe appunto uomo e perciò tutti avrebbero lo stesso valore e quindi gli stessi diritti e doveri. Se dunque il concetto di lavoro — al quale ad un livello così generale potrebbe dare un significato più un oscuro sentimento che un saldo contenuto — deve avere un significato reale, è necessario chiarire con maggiore precisione quale processo reale sottende tale concetto.

Il lavoro manuale come unità di lavoro.

È stato sostenuto che quest'ultimo elemento concreto è costituito dal lavoro manuale. Ci chiediamo con quale diritto venga fatta quest'affermazione, una volta dimostrati i limiti della sua validità al caso in cui il lavoro intellettuale venga considerato privo di costo. Voglio ammettere fin da principio che non ritengo del tutto escluso che un giorno si trovi un equivalente meccanico

dell'attività mentale. Certo, il significato del contenuto di tale attività, la sua posizione oggettivamente determinata nelle connessioni logiche, etiche ed estetiche è assolutamente al di là di tutti i movimenti fisici, come il significato di una parola è al di là del suo suono fisiologico-acustico. L'energia che l'organismo deve utilizzare per pensare questo contenuto come processo cerebrale è in linea di principio altrettanto calcolabile di quella necessaria per una prestazione muscolare. Se un giorno questo dovesse riuscire si potrebbe considerare la quantità di energia necessaria per una determinata prestazione muscolare come unità di misura in base alla quale calcolare anche il dispendio di energia psichica, e, per quello che in esso è veramente *lavoro*, il lavoro mentale dovrebbe essere considerato sullo stesso piano del lavoro manuale, e il confronto tra i suoi prodotti e quelli di quest'ultimo avverrebbe, rispetto al valore, in base ad un criterio puramente quantitativo. Questa è naturalmente un'utopia scientifica che serve soltanto per dimostrare come la riduzione di ogni lavoro economicamente calcolabile al lavoro manuale, anche da un punto di vista che non sia affatto dogmaticamente materialistico, non comporta necessariamente la contraddizione di principio in base alla quale il dualismo di spiritualità e corporeità sembra bloccare questo tentativo.

L'analisi seguente sembra avvicinarsi alla stessa meta in un modo un po' più concreto. Parto dal punto di vista che i nostri mezzi di sussistenza vengono prodotti mediante lavoro fisico. Certo, nessun lavoro è puramente fisico, solo mediante una consapevolezza in qualche modo attiva un lavoro manuale diviene una prestazione utile. Anche il lavoro preparatorio che crea le condizioni per il più elevato lavoro intellettuale contiene già in sé un contributo di tipo intellettuale. Ma, a sua volta, questa prestazione mentale del lavoratore manuale viene resa nuovamente possibile dai mezzi di sussistenza; e quanto più in basso sta il lavoratore, cioè quanto più modesto è l'elemento intellettuale del suo lavoro in rapporto alla prestazione muscolare, tanto più i suoi mezzi di sussistenza (nel senso più ampio) vengono prodotti con un lavoro di carattere essenzialmente fisico (anche se vi è un'eccezione relativa all'epoca più moderna che sarà trattata nell'ultimo capitolo). Poiché questa situazione si ripete ogni volta che vengono messe a confronto due categorie di lavoratori, ne risulta una serie infinita dalla quale il lavoro intellettuale non può scomparire, ma nella quale viene progressivamente eliminato. Così, anche i mezzi di sussistenza delle categorie più elevate di lavoratori si basano su di una serie di lavori in cui il contributo intellettuale di ogni membro viene garantito da un membro di valore puramente fisico, finché nell'ultimo grado tende al valore limite zero. Si può dunque pensare che in linea di principio tutte le condizioni esterne del lavoro intellettuale siano esprimibili in termini di lavoro manuale. Se si potesse far valere la vecchia teoria del valore come costo, il valore del

lavoro intellettuale sarebbe uguale al valore di certe prestazioni manuali, nella misura in cui risulti uguale il costo della loro produzione. Forse si potrebbe mantenere questa teoria con una modifica: il valore di un prodotto non è certo equivalente al suo costo, ma i valori di due prodotti potrebbero essere in rapporto reciproco come i valori delle condizioni che ne consentono la produzione. Una psiche, nutrita e stimolata con mezzi di sussistenza, darà dei prodotti che possono ampiamente superare il valore delle precondizioni che ha consumato; tuttavia, il rapporto di valore tra due complessi di condizioni potrebbe essere uguale a quello tra i due prodotti, come i valori di due prodotti agricoli, ognuno dei quali è un multiplo del suo seme, possono essere in rapporto tra loro come i valori dei semi; infatti, il fattore che eleva il valore potrebbe essere costante per la media degli uomini. Se tutte queste premesse si verificassero, la riduzione del lavoro intellettuale al lavoro fisico sarebbe compiuta nel senso che si potrebbe esprimere il valore relativo del primo (anche se non quello assoluto) mediante determinati rapporti del secondo.

L'idea, però, che il valore della prestazione intellettuale debba essere proporzionale al valore dei mezzi di sussistenza appare del tutto paradossale, anzi insensata. Vale tuttavia la pena di cercare i punti in cui la realtà si avvicina a tale idea, perché essi si addentrano profondamente nelle relazioni interne e culturali dei valori spirituali per ciò che concerne i loro presupposti economici e i loro equivalenti. Dobbiamo immaginare che nel cervello, in quanto vertice dello sviluppo organico, sia immagazzinata una grandissima massa di energie in tensione. Il cervello è evidentemente in grado di fornire una grande quantità di energie, il che tra l'altro spiega la stupefacente capacità di prestazione che i muscoli deboli possono dispiegare per effetto di stimolazioni psichiche. Anche il grande esaurimento di tutto l'organismo che si avverte dopo il lavoro intellettuale o alterazioni dello stesso tipo rimandano al fatto che l'attività psichica, considerata dal punto di vista del suo correlato fisico, utilizza moltissima energia organica. Il ricambio di questa energia non si può ottenere con un semplice incremento dei mezzi di sussistenza di cui ha bisogno chi lavora con i muscoli: infatti, la capacità di assimilazione del corpo dal punto di vista del *quantum* di nutrimento è abbastanza limitata e con il prevalere del lavoro intellettuale diminuisce piuttosto che aumentare. Perciò, il ricambio di energie, come la stimolazione nervosa necessaria per il lavoro intellettuale, avvengono di regola solo mediante una concentrazione, un affinamento, l'adattamento individuale ai mezzi di sussistenza e alle condizioni di vita generali. A questo proposito acquistano peso due momenti significativi dal punto di vista storico-culturale. I nostri mezzi di sussistenza quotidiani sono stati scelti e si sono formati in un periodo in cui le altre condizioni di vita differivano molto da quelle attuali dei ceti intellettuali e dominavano il lavoro

muscolare e la vita all'aria aperta invece che la tensione nervosa e un modo di vivere sedentario. Le innumerevoli malattie dirette e indirette dell'apparato digerente, la frettolosa ricerca di alimenti concentrati e facilmente assimilabili, evidenziano come l'equilibrio tra la nostra struttura corporea e i nostri alimenti da in buona parte rotto. Da questa osservazione del tutto generale risulta evidente come a buon diritto uomini che svolgono professioni molto diverse necessitino anche di un'alimentazione molto diversa, e come non sia affatto banale, ma interessi la salute generale della popolazione, procurare al lavoratore altamente evoluto i mezzi per una alimentazione superiore a quella normale, bilanciata e basata sulle sue esigenze personali. Ma più essenziale, e nello stesso tempo meno evidente, è il fatto che i presupposti del lavoro intellettuale si estendono alla totalità della vita e questo tipo di lavoro è circondato da una periferia di rapporti mediati molto più ampia di quella che circonda il lavoro fisico. La trasformazione dell'energia fisica in lavoro può avvenire, per così dire, immediatamente, mentre le energie intellettuali in tensione possono compiere in generale il loro lavoro solo se, molto al di là del loro *milieu* immediato, tutto il complesso sistema degli stati d'animo fisico-spirituali, delle impressioni, degli stimoli è inserito in una determinata organizzazione, tonalità, proporzione di quiete e movimento. Anche tra coloro che vogliono abolire in linea di principio le differenze tra lavoro intellettuale e lavoro manuale è diffusa l'opinione banale che la più alta remunerazione del lavoratore intellettuale è giustificata dalle condizioni fisiologiche della sua attività.

In questo contesto diventa comprensibile il fatto che l'intellettuale moderno sembra essere molto più dipendente dal suo ambiente dell'uomo di epoche precedenti, e certamente non nel senso che egli sia più plasmabile, qualitativamente più determinabile, ma nel senso che lo sviluppo delle sue forme specifiche, della sua produttività interiore, della sua peculiarità personale non è possibile senza condizioni di vita particolarmente favorevoli, individualmente calibrate. Le situazioni più favorevoli che in passato garantivano un'elevata vita spirituale oggi sarebbero in linea di principio opprimenti per la grande maggioranza dei lavoratori intellettuali. Essi non vi troverebbero le facilitazioni e gli stimoli di cui hanno bisogno — a volte in modo diverso l'uno dall'altro — per la produzione individuale. Può darsi che ciò non abbia nulla a che fare con l'epicureismo. Forse, come condizione reale della prestazione, ciò dipende in parte dalla maggior eccitabilità e debolezza del sistema nervoso, in parte dall'accentuarsi dell'individualità che non può reagire agli stimoli semplici della vita, cioè agli stimoli tipicamente generali, ma si dispiega soltanto in risposta ad impulsi convenientemente individualizzati. Se consideriamo il fatto che l'epoca moderna ha sviluppato in

modo decisivo la teoria storica del *milieu*, troviamo che anche in questo caso, accentuando qualche elemento delle condizioni reali, potremmo gettare uno sguardo sul-refecacia di tale teoria anche in riferimento agli stadi di sviluppo precedenti, proprio come il reale aumento dell'importanza delle masse nel xix secolo ha fornito l'occasione per rendersi conto scientificamente della loro importanza in tutte le epoche precedenti. Nella misura in cui vale questa situazione esiste dunque realmente una certa proporzione tra i valori che consumiamo e quelli che produciamo, cioè questi ultimi, in quanto prestazioni intellettuali, sono funzioni delle prestazioni muscolari che sono investite nei primi.

Il valore dell'attività fisica come riducibile a quello dell'attività psichica.

Tuttavia, questa possibile riduzione dei valori spirituali a valori del lavoro muscolare trova molto presto, e da diversi lati, un limite. E cioè, innanzitutto, quella proporzione non è reversibile. A determinate prestazioni corrispondono comunque costi personali molto rilevanti, ma, d'altra parte, questi non producono affatto in ogni caso quelle prestazioni: l'uomo privo di talento, benché posto in condizioni di vita ugualmente favorevoli e raffinate, non riuscirà mai nella stessa prestazione al cui compimento le medesime condizioni stimolano l'uomo di talento. La serie dei prodotti potrebbe dunque essere una funzione costante della serie delle spese soltanto se queste ultime risultassero esattamente in rapporto con i talenti naturali. Ma anche ammettendo l'impossibile, supponendo cioè che questi ultimi si possano definire esattamente e che si possa realizzare un adattamento ideale tra livelli delle prestazioni e mezzi di sussistenza, considerando i primi come indicatori dei secondi, questa impresa troverebbe sempre un limite nella disuguaglianza delle condizioni di sussistenza, che vale persino tra persone qualificate per le stesse prestazioni. Con la stessa certezza cioè con cui in generale una prestazione intellettuale più elevata richiede condizioni di vita più elevate, anche i talenti umani, in relazione alle esigenze poste dallo sviluppo delle energie di livello superiore, sono estremamente disuguali. Due nature capaci di una prestazione oggettivamente uguale richiederanno per la realizzazione di questa possibilità, in relazione al loro livello, un *milieu* e presupposti materiali completamente diversi. Questo fatto, che crea una inconciliabile disarmonia tra gli ideali dell'uguaglianza, della giustizia e della massimizzazione delle prestazioni, non è stato tuttavia sufficientemente preso in considerazione. La differenza delle nostre strutture psicofisiche, dei rapporti tra le energie che stimolano e quelle che creano ostacoli, delle interazioni tra l'intelletto e la natura della volontà fa sì che la prestazione, in quanto prodotto della

personalità e delle sue condizioni di vita, trovi nella personalità stessa un fattore estremamente variabile; così che per ottenere lo stesso risultato anche l'altro fattore deve subire variazioni della stessa entità. Sembra cioè che queste differenze naturali in rapporto alle condizioni di realizzazione delle loro possibilità interne siano tanto più rilevanti quanto più elevato, complesso e intellettualizzato è il campo della prestazione. Le persone che hanno la forza muscolare necessaria per un determinato lavoro, in generale avranno bisogno, per svolgerlo, all'incirca dello stesso nutrimento e dello stesso tenore di vita; ma quando sono in gioco attività direttive, scientifiche, artistiche, la diversità tra coloro che sono in grado di compiere la stessa prestazione risulterà assai rilevante.

Il talento personale è così variabile che le stesse circostanze esterne, agendo su di esso, producono i più diversi risultati finali, per cui nel confronto tra individuo e individuo ogni proporzione di valore tra condizioni materiali di sussistenza e prestazioni mentali basate su di esse diventa del tutto illusorio. Solo quando grandi epoche storiche o intere classi della popolazione vengono confrontate tra loro, in base al livello medio l'entità relativa delle condizioni materiali mostra lo stesso rapporto con l'entità relativa delle prestazioni mentali. Si può allora osservare, per esempio, che quando i prezzi dei generi di prima necessità sono molto bassi, la cultura progredisce nel complesso solo lentamente, e che quindi gli articoli di lusso, nei quali è investito un lavoro intellettuale più rilevante, sono straordinariamente cari; mentre l'aumento di prezzo dei primi va in genere di pari passo con un abbassamento di prezzo e una maggior diffusione dei secondi. È caratteristico delle culture inferiori il fatto che le cose indispensabili per vivere costano pochissimo, mentre i mezzi di vita più elevati sono al contrario molto cari, come accade ancora oggi in Russia a confronto con l'Europa centrale. Da un lato, il basso costo del pane, della carne e della casa non crea quella pressione che costringe il lavoratore a lottare per salari più alti; il prezzo elevato degli articoli di lusso d'altra parte lo esclude del tutto dal loro consumo poiché non sono alla sua portata, e ne impedisce la diffusione. Solo il rincaro di ciò che era originariamente a buon mercato e il fatto che divenga economico ciò che era originariamente caro — due eventi il cui legame ho già posto in rilievo — indica e provoca un aumento delle attività intellettuali. Nonostante l'incommensurabilità nel caso singolo, queste proporzioni rivelano tuttavia un rapporto generale, efficace in quei singoli casi, tra lavoro fisico e lavoro mentale, rapporto che permetterebbe di esprimere la quantità di lavoro di quest'ultimo mediante il primo, se i suoi effetti non venissero annullati da quelli assai più forti delle differenze individuali di talento.

C'è infine un terzo punto di vista, a partire dal quale la riduzione di ogni

valore del lavoro al valore del lavoro manuale viene spogliata del suo carattere rozzo e plebeo. Se cioè osserviamo più attentamente su che cosa si basa veramente il lavoro manuale come valore e come costo, risulta che non si tratta affatto di una prestazione di forza puramente fisica. Non intendo parlare ora di quello che ho già ricordato, del fatto cioè che senza una certa direzione intellettuale questo lavoro sarebbe del tutto inutile per gli scopi umani, anche se da questo punto di vista l'elemento mentale rimane una mera addizione di valore; infatti, il valore autentico potrebbe consistere nell'elemento puramente fisico, solo che quest'ultimo, per essere indirizzato nella giusta direzione, richiederebbe quell'elemento addizionale. Ritengo piuttosto che il lavoro fisico ottenga *tutto* il suo carattere di valore e di preziosità soltanto in virtù dell'erogazione di energia psichica che lo sostiene. Se il lavoro, considerato dall'esterno, significa il superamento di ostacoli, il dare forma ad una materia che non obbedisce docilmente a questo processo di formazione, ma oppone resistenza, anche dall'interno il lavoro mostra senz'altro la stessa struttura. Il lavoro è innanzitutto fatica, molestia, difficoltà; di modo che, quando il lavoro non è tutto ciò, si suole appunto mettere in evidenza che non si tratta di vero lavoro. Esso consiste, considerando il suo significato nella sfera delle Emozioni, nel continuo superamento degli impulsi alla pigrizia, al godimento, alla vita facile. È irrilevante il fatto che, se realmente ci si abbandonasse sempre a questi impulsi, la vita sarebbe comunque un peso; infatti, il peso della assenza di lavoro viene sentito soltanto in casi rarissimi ed eccezionali che sono anche gli unici in cui il peso del lavoro non viene sentito. Perciò, di solito, nessuno prende su di sé la pena e la fatica del lavoro senza pretendere qualcosa in cambio. Ciò che viene veramente ricompensato nel lavoro, il titolo in base al quale si chiede un compenso per esso, è il dispendio di forza *psichica* richiesta per affrontare e superare i sentimenti interni di contrarietà e di disagio.

La lingua tedesca indica bene questo stato di cose, designando ugualmente come *Verdienst* derivante dalle nostre azioni sia il guadagno economico esterno, sia quello interiore di natura morale. Infatti anche in quest'ultimo senso il merito appare soltanto quando l'impulso morale ha superato gli ostacoli delle tentazioni, dell'egoismo, della sensualità, non quando l'azione morale sgorga da un impulso del tutto ovvio, che esclude a priori la possibilità del contrario. Così, per non dover togliere il merito morale ai modelli di moralità, i miti dei popoli contemplano sempre la vittoria dei fondatori di religioni sulla «tentazione» e Tertulliano¹² giunge a ritenere più grande la gloria di Dio *si laboravit*. Come il valore morale anche quello economico è collegato al superamento di impulsi contrari. Se l'uomo lavorasse come il fiore fiorisce o l'uccello canta, il lavoro non comporterebbe nessun valore da pagare. Questo valore dunque non consiste nella sua manifestazione esterna, nell'agire

visibile e nel suo risultato, ma, anche nel caso del lavoro manuale, nell'impiego della volontà, nei riflessi del sentimento, in breve nelle condizioni psicologiche. In questo modo riusciamo ad integrare il risultato fondamentale che si connette all'altro polo della serie dei fenomeni economici, e cioè che il valore e il significato delle cose e del loro possesso consiste nei sentimenti che provocano e il possederle, come dato di fatto puramente esterno, sarebbe indifferente e privo di senso, se non comportasse stati d'animo, sentimenti di gioia, di elevazione e di estensione dell'Io. Così, l'elemento visibile dei beni economici è limitato da entrambi i lati (sia da quello di chi compie una prestazione, sia da quello di chi gode della prestazione stessa) da processi psichici ed è solo sulla base di tali processi che si giustifica il fatto che per la singola prestazione venga richiesto e concesso un controvalore. Se le nostre azioni non provenissero da uno stato d'animo profondamente sentito, dove penosità e spirito di sacrificio da soli pretendono un compenso e ne fissano la misura, esse sarebbero per noi inessenziali e prive di relazioni come un oggetto il cui possesso non susciti uno stimolo psichico. Dal punto di vista del valore si può dire pertanto che il lavoro manuale è lavoro psichico. Potrebbero fare eccezione solo i lavori che l'uomo compie in concorrenza con le macchine o con gli animali; infatti, benché anche questi lavori in rapporto alla fatica interna e all'impiego di forza psichica siano come tutti gli altri, tuttavia colui per il quale essi vengono compiuti non ha nessun motivo per ricompensare questa prestazione interna perché l'effetto esterno, il solo che conti ai suoi occhi, è ottenibile anche mediante una potenza puramente fisica e la produzione più costosa non viene mai ricompensata quando è possibile una produzione più a buon mercato. Ma facendo un piccolissimo passo avanti forse anche questa eccezione può essere ricondotta alla possibilità di comprendere tutto ciò che è esterno mediante ciò che appartiene alla sfera psichica. Ciò che viene ricompensato nella prestazione di una macchina o di un animale è sempre la prestazione umana presente nell'invenzione, nella costruzione e nella direzione della macchina come nell'allevamento e nell'addestramento dell'animale. Non si può quindi dire che quei lavori umani vengano compensati come questi lavori fisici subumani, ma che, viceversa, questi vengono valutati indirettamente come se fossero lavori psichici umani. Indicherebbe soltanto una continuazione della teoria nella prassi il fatto di spiegare infine anche il meccanismo della natura inanimata in base ai sentimenti di forza e di fatica che accompagnano i nostri movimenti. È possibile inserire il nostro essere nell'ordine universale della natura, per comprenderlo nel suo ambito, soltanto se introduciamo prima le forme, gli impulsi e i sentimenti della nostra spiritualità nella natura universale, collegando inevitabilmente in un solo atto l'«attribuire» con lo «spiegare». Se,

estendendo questo rapporto con il mondo alla nostra questione pratica, nella prestazione di forze non umane compensiamo con una controprestazione soltanto la prestazione di forze umane, viene a cadere, dal punto di vista qui adottato, la linea di confine tracciabile in linea di principio tra quei lavori umani la cui remunerazione poggia sul loro fondamento psichico e quelli che sembrerebbero sottrarsi a questa spiegazione della ricompensa, poiché il loro effetto coincide con lavori puramente esteriori e meccanici. Si può dunque sostenere in generale che, dal punto di vista del lavoro da compensare, la differenza tra il lavoro intellettuale e il lavoro manuale non è quella tra natura psichica e natura materiale, e che piuttosto per quest'ultimo viene preteso un compenso soltanto in rapporto al lato interno del lavoro, alla penosità della fatica, all'impiego di forza di volontà. Certamente, questa spiritualità, che costituisce per così dire la «cosa in sé» dietro il fenomeno del lavoro e crea il suo valore interno, non è di tipo «intellettuale», ma consiste nel sentimento e nella volontà. Ne segue che questo valore non è coordinato a quello del lavoro intellettuale, ma lo fonda. Anche in esso infatti non è originariamente il contenuto oggettivo del processo intellettuale, il suo risultato separato dalla persona, a far nascere l'esigenza della remunerazione, ma la funzione soggettiva, diretta dalla volontà che la sostiene, la fatica del lavoro, l'impiego di energia necessario per la produzione di quel contenuto intellettuale. In quanto dunque un'attività dell'*anima* si rivela come la fonte del valore non solo da parte di chi riceve la prestazione, ma anche da parte di chi la compie, il lavoro manuale e il lavoro «spirituale» hanno una base strutturale comune (la si potrebbe definire morale) che fonda il valore. Questa base fa sì che la riduzione del valore del lavoro a lavoro manuale perda il suo aspetto utilitario e rozzamente materialistico. Il materialismo, anche il materialismo teoretico, assume qui una veste completamente nuova e degna di più seria discussione, se si mette in evidenza che anche la materia è una *rappresentazione*, non un'essenza assolutamente al di fuori di noi e opposta all'anima; la sua conoscibilità è determinata dalle forme e dai presupposti della nostra organizzazione spirituale. Da questo punto di vista, in base al quale la differenza d'essenza tra fenomeni fisici e spirituali risulta relativa invece che assoluta, la pretesa di cercare la spiegazione dei fenomeni in senso stretto spirituali nella riduzione a quelli fisici diventa molto meno inaccettabile. Qui, come nel caso del valore pratico, ciò che è esterno deve soltanto venir liberato dalla sua rigidità, dal suo isolamento, dalla sua contraddittorietà per potersi presentare come l'espressione più semplice e come l'unità di misura dei più elevati fatti «spirituali». Questa riduzione può riuscire oppure no; ma il fatto di affermarla si concilia, perlomeno in linea di principio, con le esigenze del metodo e delle fondamentali posizioni di valore.

Le differenze di utilità del lavoro come argomento contro la teoria del denaro-lavoro.

Queste argomentazioni non possono tuttavia dimostrare che l'equivalente del lavoro è legato esclusivamente alla quantità di attività muscolare nella stessa misura in cui certe perplessità, che si è soliti opporre a questo collegamento, lo negano. Tuttavia questa ipotesi incontra una difficoltà che mi sembra insuperabile e che nasce dall'osservazione, del tutto banale, che esiste anche lavoro privo di valore e superfluo. Infatti, l'argomentazione secondo la quale per lavoro come valore fondamentale si intende naturalmente soltanto il lavoro dotato di scopo, giustificato dal suo risultato, contiene un'ammissione che inficia l'intera teoria. Se esiste cioè lavoro dotato di valore e lavoro privo di valore, esistono senza dubbio anche gradi intermedi, quantità di lavoro prestate che contengono anche alcuni elementi di scopo e di valore, ma non soltanto essi; quindi, il valore del prodotto che, in base a tali presupposti, viene determinato mediante il lavoro in esso incorporato, risulta maggiore o minore a seconda dell'utilità di questo lavoro. Ciò significa che il valore del lavoro non si misura in base alla sua quantità, ma in base all'utilità del risultato! E qui non serve più il metodo precedentemente utilizzato in riferimento alla qualità del lavoro: il lavoro più elevato, più fine, più spirituale non significa nei confronti di quello inferiore «più lavoro», una accumulazione e una condensazione dello stesso «lavoro» generale, di cui il lavoro grossolano e non qualificato rappresenterebbe, per così dire, una forma annacquata, una potenza di grado inferiore. Questa differenza tra i lavori era una differenza interna che lasciava completamente da parte il problema dell'utilità, in quanto l'utilità veniva sempre presupposta come inerente in misura costante al lavoro in questione. Il lavoro dello spazzino non è meno «utile» di quello del violinista e il suo minore apprezzamento deriva dalla quantità interna in quanto mero lavoro, dalla minore condensazione delle energie di lavoro in esso contenute. Ora però questo presupposto si dimostra troppo semplice e la differenza in termini di utilità esterna non consente di sostenere che le differenze di valutazione dei lavori dipendano dalle loro determinazioni puramente interne. Se si potesse far scomparire dal mondo il lavoro inutile, o meglio, le differenze di utilità del lavoro e far sì che il lavoro fosse più o meno utile nella stessa misura in cui è più o meno concentrato, richiede più o meno energia, in una parola: rappresenta quantità maggiori o minori di lavoro, non sarebbe tuttavia ancora dimostrato che il lavoro manuale è l'unico in grado di produrre valore; tuttavia, il lavoro potrebbe benissimo valere in generale come misura di valore degli oggetti, purché l'altro fattore, l'utilità, fosse sempre costante, e quindi non influenzasse le relazioni di valore. Ma esistono appunto differenze di

utilità, ed è un sofisma rovesciare il postulato (che si può forse fondare eticamente) che ogni *valore è lavoro*, nella proposizione: *ogni lavoro è valore, cioè valore uguale*.

Qui appare la profonda connessione della teoria del valore-lavoro con il socialismo; infatti questo aspira effettivamente ad una struttura della società in cui il *valore di utilità degli oggetti in rapporto al tempo di lavoro utilizzato per produrli* costituisca una *costante*. Nel terzo volume del *Capitale* Marx sostiene che condizione di ogni valore, anche nella teoria del valore-lavoro, è il valore d'uso; ma ciò significa che per ogni prodotto vengono utilizzate tante frazioni del tempo sociale complessivo di lavoro quante gliene spettano in base alla sua importanza in termini di utilità. Si presuppone dunque, per così dire, un bisogno sociale complessivo qualitativamente unitario (al motto della teoria del valore-lavoro, secondo cui il lavoro sarebbe appunto lavoro e come tale equivalente, corrisponde qui l'altro motto per cui il bisogno è appunto bisogno e come tale ugualmente importante) e l'uguaglianza in termini di utilità di tutti i lavori viene ottenuta in quanto in ogni sfera della produzione viene prestata soltanto la quantità di lavoro necessaria a far sì che venga soddisfatta esattamente la parte di bisogno delimitata da quella produzione. In base a questa premessa, certo, nessun lavoro sarebbe meno utile di un altro. Perché se, per esempio, oggi si ritiene meno utile suonare il piano che non costruire locomotive, ciò dipende soltanto dal fatto che per suonare viene usato più tempo di quello che corrisponde al bisogno reale. Ma, se il suonare si limitasse alla misura così indicata, avrebbe lo stesso valore del costruire locomotive, come del resto anche quest'ultima attività diventerebbe inutile se si impiegasse più tempo, se cioè si costruissero più locomotive del necessario. In altre parole, non ci sono *in linea di principio* differenze tra valori d'uso; infatti, se un prodotto momentaneamente ha un valore d'uso inferiore ad un altro (se dunque il lavoro impiegato per quel prodotto ha un valore minore di quello che serve per un altro prodotto), basta diminuire il lavoro in quella categoria, cioè la quantità della produzione, finché il bisogno di questo prodotto risulti della stessa intensità di quello diretto verso la produzione di un altro oggetto, cioè finché l'«armata industriale di riserva» sia completamente sparita. Solo a questa condizione il lavoro può esprimere fedelmente la misura del valore dei prodotti.

L'essenza del *denaro* è dunque l'assoluta fungibilità, l'omogeneità interna che fa sì che ogni elemento possa essere sostituito da un altro elemento in base a considerazioni quantitative. Affinché possa esistere una moneta-lavoro bisogna che il lavoro pervenga a questa fungibilità e ciò può accadere soltanto nel modo appena descritto: attribuendogli sempre lo stesso grado di utilità mediante la riduzione del lavoro, per ogni tipo di produzione, ad una misura in

cui il bisogno di esso sia uguale a quello di qualsiasi altro tipo. Ciononostante, naturalmente, l'effettiva ora di lavoro potrebbe sempre venir valutata in misura maggiore o minore; ma ora si sarebbe sicuri che il valore più elevato, in ragione alla maggiore utilità del prodotto, indica una quantità di lavoro all'ora proporzionalmente più concentrata; o, viceversa, vi sarebbe la certezza che quando, in relazione alla concentrazione del lavoro, viene attribuito un valore orario più elevato, tale valore contiene anche un *quantum* più elevato di utilità. Ma ciò presuppone evidentemente un ordinamento economico assolutamente razionalizzato e provvidenziale, nel quale ogni lavoro venga svolto secondo un piano, in base ad una conoscenza assoluta dei bisogni e del lavoro richiesto per ogni prodotto — dunque un sistema come quello a cui aspira il socialismo. L'approssimazione a questo stato del tutto utopico sembra essere tecnicamente possibile soltanto se viene prodotto solo ciò che è immediatamente indispensabile, che appartiene alla vita in modo del tutto indiscutibile; infatti, soltanto in questo caso, ogni lavoro è necessario e utile esattamente quanto un altro. Ma non appena invece si sale in campi più elevati, nei quali da un lato il bisogno e la valutazione dell'utilità sono inevitabilmente più individuali, dall'altro l'intensità del lavoro è più difficile da stabilire, nessuna regolazione delle quantità da produrre potrà far sì che il rapporto tra bisogno e lavoro impiegato sia sempre lo stesso. Così, a questo punto, si intrecciano tutti i fili delle riflessioni sul socialismo; risulta chiaro che la minaccia per la civiltà da parte della moneta-lavoro non è affatto così immediata come in genere si ritiene; piuttosto, il pericolo nasce dalla difficoltà tecnica di mantenere l'utilità delle cose, in quanto base per la loro valutazione, costantemente in rapporto con il lavoro in quanto portatore del loro valore, una difficoltà che aumenta in rapporto al livello culturale dei prodotti. Per evitare tale difficoltà la produzione dovrebbe scendere al livello degli oggetti più primitivi, indispensabili e comuni.

Queste conseguenze della moneta-lavoro illuminano nel modo più chiaro l'essenza del principio del denaro. Il significato del denaro consiste nell'essere un'unità di valore che si riveste della molteplicità dei valori; altrimenti le differenze di quantità del denaro non verrebbero avvertite come equivalenti alle differenze di qualità degli oggetti. Per questa ragione assai spesso non viene fatta loro giustizia, cioè ai valori personali viene fatta una violenza che ne cancella l'essenza. La moneta-lavoro aspira ad allontanarsi da questa essenza, vuole basare il denaro su un concetto che sia sempre astratto, ma tuttavia più vicino alla vita concreta; con essa, un valore eminentemente personale, anzi, oserei dire, il valore personale per eccellenza, dovrebbe divenire l'unità di misura dei valori. Ed ora vediamo che la moneta-lavoro, dovendo possedere le qualità di ogni tipo di denaro (l'unitarietà, la fungibilità,

la validità permanente), risulterebbe più opprimente, proprio per la differenziazione e la configurazione personale dei contenuti di vita, del denaro usato finora! Se la forza incomparabile del denaro consiste nel non sottrarsi, per amore di una conseguenza, alla conseguenza opposta, se lo vediamo servire da un lato all'oppressione, dall'altro ad un potenziamento spesso persino eccessivo della differenziazione personale, il tentativo di configurarlo in modo più concreto, anche se sempre estremamente generale, lo sottrae alla sua posizione per così dire al di sopra delle parti e lo pone da un lato dell'alternativa, escludendo l'altro. Per quanto nella moneta-lavoro si debba riconoscere la tendenza a riavvicinare il denaro ai valori personali, il risultato dimostra proprio quanto l'estraneità nei loro confronti sia strettamente collegata alla sua natura.

1. Jakob Grimm (1785-1863), col fratello Wilhelm raccolse con intento etnografico racconti popolari tedeschi. Compilò inoltre un grande dizionario della lingua tedesca, il *Deutsches Wörterbuch*, il cui primo volume uscì nel 1854.

2. Isole dell'Oceano Pacifico, appartenenti all'arcipelago delle Caroline Occidentali.

3. Thomas Babington Macauley (1800-1859) storico, uomo politico e poeta inglese, autore della famosa *History of England from the Accession of James the Second*, il cui primo volume apparve nel 1849.

4. La *Morgengabe* indica la controdote, ossia il dono dello sposo alla sposa.

5. *The Letters of Junius* sono una serie di 69 scritti sulla politica inglese che apparvero sotto lo pseudonimo di Junius sul *Public Advertiser* di Londra tra il 21 gennaio 1769 e il 21 gennaio 1772. Si tratta di una collezione di pesanti accuse sulla corruzione dei potenti e sul decadimento della moralità pubblica. La loro attribuzione rimase a lungo incerta, sembra peraltro che sotto lo pseudonimo si nascondesse Loughlin Maclean, segretario di Sir William Petty conte di Shelbourne e che in ultima analisi fossero ispirate da quest'ultimo.

6. Sir Robert Walpole (1676-1745) primo ministro inglese dal 1721 al 1742.

7. La collina della Pnice era il luogo dove si teneva l'assemblea ateniese.

8. In italiano nel testo.

9. Lepold von Ranke (1795-1886) storico tedesco. Simmel si riferisce qui alla *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, pubblicata nel 1824.

10. Giordano Bruno (1548-1600) filosofo. Oppositore dell'autorità intellettuale della Chiesa e sostenitore delle tesi di Copernico, venne condannato al rogo dal tribunale dell'Inquisizione.

11. Jakob Böhme (1575-1624) mistico e metafisico tedesco di cultura luterana, ebbe una considerevole influenza sulle correnti religiose del Romanticismo.

12. Tertulliano (Quintus Septimus Florens Tertullianus) giurista e teologo latino (160-230 d.C.) di origine cartaginese. Si convertì al cristianesimo nel 195, fu il primo teologo cristiano a scrivere in lingua latina.

CAPITOLO VI

LO STILE DELLA VITA

I.

L'economia monetaria favorisce il predominio delle funzioni intellettuali sulle funzioni emotive.

In queste ricerche è stato ricordato più volte come l'energia spirituale che sorregge i fenomeni specifici dell'economia monetaria sia l'intelletto in antitesi con quelle energie che in generale vanno sotto il nome di sentimento o di animo e che di solito riescono ad avere la parola nei periodi e nelle provincie di interessi non dominati dall'economia monetaria. È questa la prima conseguenza del carattere strumentale del denaro. Tutti i mezzi in quanto tali significano che i rapporti e le concatenazioni della realtà vengono assorbiti nel processo della nostra volontà. Essi sono possibili solo in un quadro oggettivo di rapporti causali oggettivi e certamente uno spirito che vedesse esattamente l'insieme di queste relazioni riuscirebbe a dominare spiritualmente i mezzi più adatti per ogni scopo partendo da qualsiasi punto. Ma questo intelletto, che racchiuderebbe in sé la possibilità completa dei mezzi, non potrebbe produrre di fatto nessuno di essi, perché per questo è necessaria la posizione di un *fine*: solo in rapporto ad esso quelle energie reali e quei collegamenti ottengono il significato di mezzi e il fine può essere creato solo con un atto di volontà. Nella sfera dell'intelletto, che è soltanto una rappresentazione più o meno completa del contenuto del mondo, avviene come nel mondo oggettivo, dove, se non c'è un atto di volontà, non c'è un fine. Della volontà si è detto giustamente che è cieca, ma perlopiù questa affermazione è stata fraintesa. Infatti, non lo è nello stesso senso di Hödhr o del Ciclope accecato, che si avventano a casaccio: la sua azione non è irrazionale nel senso della ragione come concetto di valore, ma non può produrre alcun effetto se non riceve un *contenuto* qualsiasi, che non è mai compreso nella volontà stessa; infatti, essa non è altro che una delle forme psicologiche (come l'essere, il dovere, lo sperare ecc.), in cui vivono in

noi dei contenuti, una delle categorie (che verosimilmente si realizzano a livello psichico accompagnate da sensazioni muscolari o d'altro tipo) nelle quali comprendiamo il contenuto in sé puramente ideale del mondo, perché acquisti un significato pratico per noi. Come dunque la volontà (cioè il puro nome di questa forma, potenziato fino ad un certo grado di indipendenza), non sceglie da sola nessun contenuto determinato, così dalla pura conoscenza dei contenuti del mondo, dunque dall'intellettualità, non deriva alcuna posizione del fine. Piuttosto, alla completa indifferenza nei confronti dei fini, e in modo non calcolabile a partire da essi, subentra a un certo punto la loro accentuazione mediante la volontà. Una volta ciò accaduto, avviene, certo in modo puramente logico e determinato dall'oggettività teoretica, il trasferimento della volontà ad altre rappresentazioni collegate causalmente alla prima, che ora hanno il valore di «mezzi» per quel «fine ultimo». Dovunque l'intelletto ci conduca siamo in una condizione di mera dipendenza, perché la sua via attraversa soltanto le connessioni oggettive delle cose, è la mediazione con cui la volontà si adegua all'essere indipendente. Anche se afferriamo il concetto del calcolo dei mezzi con assoluta chiarezza, finché ci fermiamo ad esso, restiamo esseri puramente teoretici, per nulla pratici. La volontà si limita ad accompagnare la serie delle nostre riflessioni come un pedale d'organo o come la premessa generale di un campo sulle cui particolarità contenutistiche e sulla cui situazione non incide minimamente, nel quale però essa soltanto può introdurre vita e realtà.

Il numero e la lunghezza delle serie dei mezzi che costituiscono il contenuto della nostra attività si sviluppa dunque proporzionalmente all'intellettualità in quanto rappresentante soggettiva dell'ordine oggettivo del mondo. Poiché ogni mezzo in quanto tale è completamente indifferente, tutti i sentimenti di valore si collegano in pratica ai fini, ai punti d'arresto dell'agire, la cui raggiungibilità non manda più i suoi raggi sull'attività, ma solo sulla ricettività della nostra anima. Quanto maggiore (è il numero di queste stazioni ultime nella nostra vita pratica, tanto più fortemente agiranno le funzioni del sentimento in confronto a quelle dell'intelletto. L'impulsività e l'abbandonarsi agli affetti, di cui si parla tanto spesso a proposito dei popoli primitivi, dipendono dalla brevità delle loro serie teleologiche. Il lavoro nella loro vita non ha quella coesione di elementi che nelle culture superiori viene data dalla «professione» che compenetra e tiene unita la vita, ma consiste in semplici serie di interessi, che, quand'anche raggiungano la loro meta, lo fanno con un numero relativamente piccolo di mezzi; vi contribuisce particolarmente l'immediatezza dello sforzo che viene fatto per procurarsi il cibo, immediatezza che in seguito, in gradi più elevati di cultura, dà quasi sempre luogo a serie di fini più articolate. In queste circostanze la rappresentazione e il godimento dei fini

ultimi è relativamente più frequente; la coscienza dei collegamenti materiali e della realtà, l'intellettualità, entra in funzione più raramente dei sentimenti che caratterizzano tanto la rappresentazione immediata quanto il reale ingresso dei fini ultimi. Il Medioevo, con l'estensione della produzione diretta per il consumo da parte dei produttori stessi, con il modo di produzione artigianale, con la pluralità e l'esclusività delle corporazioni, ma soprattutto con la Chiesa, aveva un numero di punti definitivi di appagamento dell'agire finalistico molto maggiore di quanto non accada al presente, dove le vie traverse e i preparativi per raggiungere tali punti crescono all'infinito e il fine immediato si trova sempre più spesso al di là dell'immediatezza, anzi al di là dell'orizzonte stesso dell'individuo. Il denaro attua innanzitutto questo prolungamento delle serie in modo tale da porre un interesse centrale comune al di sopra di interessi altrimenti separati e collega tali serie in modo tale che l'una può diventare la preparazione dell'altra, anche se oggettivamente le sarebbe del tutto estranea (quando, per esempio, il reddito in denaro serve alle iniziative di una serie che quindi, nell'insieme, è utile alle iniziative dell'altra). Ma ciò che più conta è il fatto generale, sulla cui formazione ci siamo già soffermati, che il denaro viene sentito ovunque come un fine, abbassando così a puri mezzi un'infinità di cose che hanno propriamente il carattere di essere fini a sé stesse. Poiché il denaro stesso è un mezzo, dovunque e per qualsiasi cosa, i contenuti dell'esistenza vengono posti in una immensa connessione teleologica, nella quale nessun contenuto è il primo e nessuno è l'ultimo. Poiché il denaro misura tutte le cose con spietata oggettività e poiché la misura del loro valore, che viene così stabilita, determina i loro legami, ne risulta un intreccio di contenuti di vita oggettivi e personali che si avvicina al cosmo regolato dalle leggi naturali in virtù della possibilità di postulare una connessione ininterrotta e una rigida causalità. Tale cosmo viene tenuto unito dal valore monetario che tutto pervade, come la natura risulta unificata dall'energia che tutto vivifica, e che proprio come il valore monetario si veste di mille forme, ma con l'uniformità della sua essenza e la reversibilità di ognuna delle sue trasformazioni pone ogni cosa in collegamento con le altre e fa di ognuna la condizione di qualsiasi altra. Come i sentimenti sono divenuti irrilevanti nella comprensione della natura e sono stati sostituiti dalla sola intelligenza oggettiva, così gli oggetti e i collegamenti del nostro mondo pratico, formando un numero sempre maggiore di serie collegate, eliminano le interferenze del sentimento, i cui interventi sono possibili soltanto nei punti finali di natura teleologica. Essi sono solo oggetti dell'intelletto, che noi adoperiamo nei loro confronti. La progressiva trasformazione di tutte le componenti della vita in mezzi, il collegamento reciproco delle serie, che sarebbero altrimenti separate, data l'autonomia dei loro fini, in un complesso di elementi relativi, non è soltanto l'immagine

speculare della crescita della conoscenza causale della natura e della metamorfosi di ciò che in essa è assoluto in qualcosa di relativo; poiché ogni struttura di mezzi, per quanto qui ci riguarda, costituisce un legame causale visto dal polo anteriore, accade anche che il mondo pratico diventi, ogni giorno di più, un problema dell'intelletto; ovvero, più precisamente, gli elementi dell'azione che possono essere rappresentati divengono, oggettivamente e soggettivamente, legami calcolabili e razionali ed eliminano quindi sempre più ogni influenza dei sentimenti e ogni decisione di carattere emotivo dato che queste si connettono soltanto alle cesure del corso della vita, ai fini ultimi presenti all'interno di esso.

August 15th 18

Supra per Lignosum.

Ich habe oben geschrieben, bei der letzten Sitzung 30
neuer St. gebildet, die ich alle bei der Rückkehr von einem
begraben. Nachtrag: in Jellinek 1874.

Ergrübelte Ihre Mittheilungen über die Bräutigamsfrage die
mich zu sehr interessirte, daß ich nicht ohne Sie die Hochzeit nicht
haben darf. W. Eltern waren unglücklich, aber das Brautpaar
nicht ohne meine Hülfe zu der Vermählung, in der ich selbst
nicht nur mitgewirkt, sondern auch die Brautjungfer war.
meine Freude an der Hochzeit war sehr groß.

~~St. Louis~~ 20th Sept, 1894. Left of course. Please find I am, with annual
and a half cent. from the St. Louis State newspaper for one year.
I would much prefer to have the money in cash, but will send by
postal note to New York City, where it will be at once paid over
to the St. Louis State newspaper.

for transportation is: freighter's rate of

to J. J. J. J. J.

Lettera di Simmel al sindaco di Amburgo Werner von Melle
(Strasburgo, 15-III-1918)

(Amburgo, Staats- und Universitätsbibliothek).

Assenza di carattere e oggettività dello stile di vita.

Questo rapporto tra il significato dell'intelletto e il significato del denaro

per la vita permette di determinare le epoche o i campi d'interesse dove dominano entrambi innanzitutto in negativo nel senso di una certa assenza di carattere. Se il carattere significa sempre che le persone o le cose sono decisamente ancorate ad un tipo di esistenza individuale che si differenzia ed esclude tutti gli altri, allora l'intelletto, in quanto tale, ne è completamente privo, infatti, è lo specchio indifferente della realtà, uno specchio in cui tutti gli elementi sono ugualmente giustificati, perché la loro legittimità in questo caso consiste soltanto nel loro essere reali. Certo, anche le caratteristiche intellettuali degli uomini sono diverse; ma, ad una considerazione più attenta, o si tratta di differenze di grado, di profondità o di superficialità, di ampiezza o di limitatezza, oppure di differenze che nascono per effetto di altre energie spirituali, della sensibilità o della volontà. L'intelletto, in base al suo concetto puro, non ha assolutamente alcun carattere, non perché gli manchi una qualità veramente necessaria, ma perché è del tutto al di là di quella unilateralità che costituisce il carattere nell'atto di compiere delle scelte. Esattamente in questo consiste anche la mancanza di carattere del denaro. Come il denaro in sé e per sé è il riflesso meccanico dei rapporti di valore delle cose e si offre ugualmente a tutte le parti, così in una transazione in denaro tutte le persone sono equivalenti, non perché ognuna di esse abbia valore, ma perché nessuna ne ha: vale soltanto il denaro. Ma l'assenza di carattere nell'intelletto, come nel denaro, di solito va oltre questo senso puramente negativo. Noi pretendiamo — forse non sempre con un diritto oggettivo — che tutte le cose abbiano un carattere determinato e facciamo carico all'uomo puramente teoretico del fatto che il suo comprendere tutto lo porta a perdonare tutto: oggettività questa che certo si addice a un dio, ma non a un uomo, che in questo modo finisce per porsi in aperto contrasto sia con gli impulsi della sua natura, che con il suo ruolo nella società. Così, rimproveriamo all'economia monetaria di mettere il suo valore centrale come uno strumento completamente docile a disposizione della più infame macchinazione. Infatti, ciò non viene compensato dal fatto che lo stesso vale anche per la più nobile delle imprese; anzi, in questo modo emerge nella luce più chiara il rapporto del tutto casuale tra la serie delle operazioni monetarie e la serie dei nostri più elevati concetti di valore, e l'insensatezza di commisurare l'una all'altra. Il peculiare appiattimento della vita emotiva, che si imputa all'epoca contemporanea quando la si confronta con la forza unilaterale e la durezza di epoche precedenti; la facilità dell'intesa sul piano intellettuale, che esiste persino tra uomini che hanno la più diversa natura e occupano le più divergenti posizioni (mentre persino una personalità della levatura intellettuale e con gli interessi teoretici di Dante giunge a dire che a certi teorici avversari non è lecito rispondere con dei motivi, ma soltanto con il pugnale); lo spirito conciliante, che nasce dall'indifferenza nei confronti

dei problemi fondamentali della vita interiore, che si possono definire quelli che riguardano in primo luogo la salvezza dell'anima e che non possono essere risolti con l'intelletto, e giunge all'idea della pace universale, che viene accarezzata particolarmente nei circoli liberali, i portatori storici dell'intellettualismo e del traffico monetario: tutto ciò deriva come conseguenza positiva da quel tratto negativa, dell'assenza di carattere. All'apice dell'economia monetaria questa mancanza di colore diviene, per così dire, il colore dei contenuti professionali. Nelle moderne metropoli c'è urtgran numero di professioni che non presentano nessuna forma oggettiva e nessun carattere deciso di attività: certe categorie di agenti, di commissionari, tutte le esistenze indeterminate delle grandi città che vivono delle più diverse e casuali opportunità di guadagnare qualcosa. In queste categorie la vita economica, la trama delle sue serie teleologiche, al di là del guadagno, non ha alcun contenuto che si possa indicare con sicurezza. Il denaro, l'elemento assolutamente mobile, è per esse il punto fermo, intorno al quale la loro attività oscilla con una latitudine sconfinata. Si tratta di un particolare tipo di «lavoro non qualificato», in confronto al quale il lavoro che riceve abitualmente questa definizione risulta ancora qualificato: infatti, pur consistendo l'essenza di quest'ultimo nel puro lavoro muscolare, con il completo prevalere del *quantum* di energia impiegato sulla forma della sua manifestazione, questo lavoro da manovali al livello più basso comporta ugualmente un colore specifico senza il quale anche i tentativi, fatti recentemente in Inghilterra, di organizzazione sindacale non sarebbero affatto possibili. Quelle esistenze, che si adattano alle più diverse opportunità di guadagno, mancano in misura molto maggiore di ogni determinatezza *a priori* del loro contenuto di vita; diversamente dal banchiere, per il quale il denaro non è soltanto lo scopo finale, ma anche il *materiale* dell'attività, e come tale in grado di dare delle direttive assolutamente specifiche e stabilite, di indicare particolari ambiti d'interesse, di generare i tratti di un determinato carattere professionale. Invece, per quelle esistenze problematiche, le vie verso il denaro come meta finale hanno eliminato ogni unità concreta, o ogni affinità. Il livellamento che il denaro come fine provoca nelle singole attività e nei singoli interessi trova qui soltanto una minima resistenza, la determinatezza e il colore che potrebbero venire alla personalità dalle sue attività economiche risultano del tutto eliminate. Ora, chiaramente, tale esistenza può giungere a qualche successo soltanto mediante un'intellettualità non comune, e precisamente con quella forma che si definisce «furberia», — con cui si intende la liberazione dell'astuzia da ogni forma fissata dalle norme della cosa o dell'idea e la sua utilizzabilità senza riserve per l'interesse personale di volta in volta prevalente. A queste «professioni» — alle quali manca proprio la

«professionalità», cioè la ferma linea ideale che unisce la persona ad un contenuto di vita — sono comprensibilmente predisposti gli uomini sradicati e altrettanto comprensibilmente grava su esse il sospetto dell'inaffidabilità; del resto, persino in India, il nome usato occasionalmente per indicare commissionari e mediatori, divenuto al tempo stesso il nome per ognuno di loro, è *who lit/es by cheating his fellow-creatures*. Quelle esistenze tipiche delle grandi città — che vogliono soltanto guadagnare del denaro in un modo o nell'altro, spregiudicatamente, e perciò hanno tanto più bisogno dell'intelletto come funzione generale perché non vengono loro richieste conoscenze specialistiche — forniscono il contingente fondamentale a quel tipo di personalità incerte, che non è possibile afferrare bene e «collocare» perché la mobilità e la poliedricità impediscono loro di fissarsi, per così dire, in una situazione qualsiasi. Il fatto che il denaro e l'intellettualità abbiano in comune il tratto della spregiudicatezza o della assenza di carattere è la premessa di questi fenomeni, che non potrebbero svilupparsi su un piano diverso da quello del terreno di incontro di quelle due potenze.

Il duplice ruolo dell'intelletto e del denaro: sovrapersonali in relazione al contenuto, individualistici ed egoistici in relazione alla funzione.

La violenza delle moderne lotte commerciali, senza esclusione di colpi, è soltanto apparentemente in contraddizione con questi tratti dell'economia monetaria, perché esse vengono scatenate proprio dall'interesse immediato per il denaro. Infatti, non solo si svolgono in una sfera oggettiva in cui la personalità non conta come carattere, ma come base di una determinata potenza economica oggettiva, e il concorrente, il mortale nemico di oggi, è il socio di domani; ma, prima di tutto, le disposizioni che un campo produce al suo interno possono essere assolutamente eterogenee rispetto a quelle che trasmette esternamente, ma che vengono da lui influenzate. Così, una religione nella cerchia dei suoi adepti e del suo insegnamento può essere tutta pace e amore e tuttavia agire, tanto contro gli eretici quanto contro le potenze della vita a loro vicine, in modo bellicoso e crudele; un uomo può suscitare negli altri sentimenti e pensieri completamente eterogenei rispetto ai contenuti della sua vita, al punto di dare ciò che non possiede. Ad esempio, una tendenza artistica, in base alle proprie convinzioni e alle proprie idee sull'arte, può credere di essere del tutto naturalistica, ponendosi in un rapporto d'immediatezza e di mera riproduzione nei confronti della natura; ma il fatto stesso di una dedizione così fedele alla manifestazione del reale e di una sollecitudine artistica per il suo rispecchiamento costituisce nel sistema della vita un momento assolutamente ideale e si eleva, in confronto alle altre sue

componenti, molto al di sopra di ogni realtà naturalistica. Come l'asprezza delle controversie logico-teoretiche non impedisce che l'intellettualità sia un principio di conciliazione — perché non appena il conflitto, dal contrasto dei sentimenti o delle volizioni o degli assiomi indimostrabili, ma ammissibili solo in base al sentimento, si è trasferito sul piano della discussione teoretica, deve, in linea di principio, poter essere appianato —, così le lotte di interessi nell'ambito dell'economia monetaria non impediscono che essa costituisca un principio di neutralità, che pone le ostilità al di sopra di un piano puramente personale e offre loro un terreno sul quale, infine, è sempre possibile un'intesa. Certamente il fatto di trattare uomini e cose in modo puramente razionale ha in sé qualcosa di crudele, ma non come impulso positivo, bensì in quanto semplice imperturbabilità di fronte alle sue conseguenze puramente logiche, inaccessibile ai riguardi, alla benevolenza, alla dolcezza. Per lo stesso motivo, l'uomo che ha soltanto interessi pecuniari di solito cade dalle nuvole quando gli si rinfacciano crudeltà e brutalità perché è convinto della mera consequenzialità e oggettività delle sue azioni, nelle quali non interviene alcuna volontà malvagia; naturalmente va tenuto ben fermo il punto di vista che qui si tratta del denaro soltanto come *forma* dei movimenti economici, ai quali perciò si possono anche aggiungere dei tratti completamente diversi da quelli indicati per motivi di contenuto di altro tipo. Questa posizione, al di là delle determinatezze del carattere, nella quale la vita viene collocata dall'intellettualità e dall'economia monetaria, senza pregiudizio di tutte le altre loro conseguenze capaci di inasprire i contrasti, può essere definita come oggettività dello stile di vita. Non è un tratto che si aggiunge all'intelligenza, ma la sua essenza stessa; è l'unico modo accessibile all'uomo di conquistare un rapporto con le cose che non sia succube della casualità del soggetto. Una volta accettato che tutta la realtà oggettiva sia determinata dalle funzioni del nostro spirito, chiamiamo intelligenti proprio quelle funzioni attraverso le quali essa ci appare come realtà oggettiva, nel senso specifico della parola, per quanto l'intelligenza stessa sia animata e diretta anche da forze di altro tipo. L'esempio più luminoso di queste connessioni è Spinoza: all'uomo è richiesto un atteggiamento assolutamente oggettivo nei confronti del mondo, ogni singolo atto dev'essere un'eco armonica delle necessità dell'esistenza universale, ai fattori imponderabili dell'individualità non è mai permesso di incrinare la struttura logico-matematica dell'unità del mondo, e la funzione che sorregge quest'immagine del mondo e le sue norme è quella puramente intellettuale; questa stessa visione del mondo è fondata soggettivamente sulla mera comprensione delle cose e tanto basta a soddisfarne le esigenze; ma, a dire il vero, anche questa intellettualità è fondata su un sentimento profondamente religioso, su un rapporto completamente extra-teoretico con il fondamento

delle cose, rapporto che però non incide mai sulla singolarità del processo intellettuale chiuso in sé stesso. Il popolo indiano manifesta grosso modo lo stesso legame. Sembra che in tempi antichi (e moderni) in India il contadino potesse tranquillamente coltivare il suo campo tra gli eserciti degli stati in guerra, senza venir molestato dalla parte nemica; infatti era «il comune benefattore dell'amico e del nemico». Si tratta evidentemente di un caso estremo di trattamento oggettivo delle cose pratiche: gli impulsi naturali che in quanto tali appaiono soggettivi sono completamente eliminati a favore di una prassi che corrisponde soltanto all'importanza oggettiva degli elementi; la differenziazione del comportamento segue ora soltanto un tipo di adeguamento oggettivo in contrapposizione agli elementi della passione personale. Ma anche il carattere di questo popolo era del tutto intellettualistico: per l'acutezza della logica, per la profondità meditativa della sua costruzione del mondo, anzi, persino per una certa qual nuda razionalità delle sue gigantesche fantasie e dei suoi fortissimi ideali etici, era, nei tempi antichi, superiore a tutti gli altri; come, d'altra parte, per il calore con cui si irradia la vera e propria vita affettiva, era inferiore a molti altri; era divenuto un puro spettatore e un costruttore logico del corso del mondo. Ma *il fatto che* lo fosse diventato si basava tuttavia su scelte ultime di natura emotiva, su un pathos smisurato, che diventava il sentimento metafisico-religioso della propria necessità cosmica, perché il singolo non poteva venirne a capo né nell'ambito del sentimento stesso, né affrontandolo per altra via con una energica prassi di vita.

Questa oggettività della struttura della vita deriva dal suo rapporto con il denaro. In un precedente e diverso contesto ho accennato a come il commercio rappresenti una grande elevazione sull'originaria indifferenziata soggettività dell'uomo. Anche oggi vi sono popoli in Africa e nella Micronesia che per il cambiamento di proprietà conoscono soltanto la forma della rapina o del dono. Ma, come per l'uomo più elevato, accanto e al di sopra delle spinte soggettivistiche dell'egoismo e dell'altruismo — nella cui alternativa purtroppo l'etica continua di solito a restringere le motivazioni umane — nascono interessi oggettivi, una dedizione o degli obblighi che non hanno niente a che fare con gli interessi dei soggetti, ma con una coerenza a degli ideali oggettivi, così si sviluppa, al di là dell'impulsività egoistica della rapina e di quella non meno altruistica del dono, il cambiamento di proprietà secondo la norma della correttezza e della giustizia oggettiva, lo scambio. Il denaro rappresenta il momento dell'oggettività delle operazioni di scambio con una, per così dire, pura assolutezza ed una autonoma incarnazione, perché è libero da tutte le qualificazioni unilaterali delle singole cose che possono essere scambiate e perciò, di per sé, non ha con nessun soggetto economico un rapporto più

pronunciato di quello che può avere con qualsiasi altro soggetto — proprio come la legge teoretica, che rappresenta l'oggettività indipendente degli eventi naturali, oggettività nei confronti della quale ogni caso singolo, determinato da essi (il corrispondente dell'elemento soggettivo nell'uomo) appare casuale. E proprio il fatto che, nonostante ciò, nelle più diverse personalità si sviluppino le più diverse relazioni con il denaro, dimostra il suo essere al di là di ogni particolarità soggettiva; questa posizione è comune ad altre grandi potenze storiche che assomigliano a grandi laghi, da ogni riva dei quali si può attingere tutto quello che il nostro recipiente consente in base alla sua forma e alla sua capienza. L'oggettività del comportamento reciproco degli uomini — che certo è soltanto una formazione costituita originariamente da energie soggettive, ma che ha anche, infine, un'esistenza e una normatività indipendenti — giunge, nel caso degli interessi puramente economico-monetari, alla sua espressione più completa. Ciò di cui ci si disfa per denaro giunge al massimo offerente, senza tener conto di che cosa e chi egli sia in altre circostanze; ma quando entrano in gioco altri equivalenti, quando si aliena una proprietà per ottenere onore, servizi, riconoscenza, si considera la qualità della persona a cui la proprietà viene ceduta. Viceversa, quando compero, mi è indifferente da chi compero ciò che desidero e che vale il prezzo richiesto; ma quando il prezzo dell'acquisto consiste nella prestazione di un servizio, nell'obbligo personale in un rapporto interiore ed esterno, si esamina attentamente con chi si ha a che fare, perché ad una persona qualunque non vorremmo dare di noi nient'altro che il denaro. L'avvertenza, presente sui biglietti di banca, secondo cui il loro valore è pagabile a «vista» al portatore è caratteristica dell'assoluta oggettività con cui si agisce in questioni di denaro. Sul suo terreno è possibile, in un popolo molto più passionale di quello degli Indù, un parallelo con quella esenzione dell'agricoltore dalle guerre: tra gli Indiani il mercante può commerciare nel territorio delle tribù che sono scese sul sentiero di guerra contro la sua! Il denaro pone le azioni e le relazioni degli uomini al di fuori dell'uomo in quanto soggetto, come la vita spirituale, nella misura in cui è puramente intellettuale, dalla sfera della soggettività personale entra in quella dell'oggettività e la riflette. Su ciò si fonda evidentemente un rapporto di superiorità. Come colui che ha denaro gode di una superiorità rispetto a chi ha la merce, così l'uomo intellettuale in quanto tale è in un certo senso più forte di chi vive più intensamente nella sfera del sentimento e dell'impulso. Perché, per quanto la sua personalità complessiva possa valere di più di quella del primo, per quanto in ultima istanza le sue forze lo sovrastino, è più unilaterale, più impegnato, meno spregiudicato, non ha la sovranità di sguardo e la possibilità sfrenata di utilizzare tutti i mezzi della prassi che ha invece il puro uomo d'intelletto. In base a questo momento di superiorità, nel quale il denaro

e l'intellettualità si incontrano con la loro oggettività contro ogni contenuto di vita individuale, nel suo Stato ideale Comte ha posto ai vertici del governo del mondo i banchieri perché essi costituirebbero la classe delle funzioni più generali ed astratte. Questo legame è già vivo nelle associazioni medievali degli apprendisti nelle quali il tesoriere è di solito anche il presidente della confraternita.

Questa fondazione della correlazione tra intellettualità ed economia monetaria sull'oggettività e sull'indeterminatezza del carattere, che sarebbero comuni a entrambe, trova ora un'istanza contraria molto decisa. Accanto cioè all'oggettività impersonale, che è propria dell'intelligenza in base ai suoi contenuti, si manifesta un rapporto estremamente stretto dell'intelligenza proprio con l'individualità e con il principio dell'individualismo nella sua integralità; il denaro, da parte sua, per quanto trasformi i modi di agire impulsivamente soggettivi in modi impersonali e oggettivamente sottoposti a norme, è tuttavia il vivaio dell'individualismo e dell'egoismo economici. Qui dunque si presentano in modo esplicito delle tortuosità concettuali che bisogna sciogliere e delle ambiguità che vanno chiarite per comprendere lo stile di vita che può essere definito da tali concetti. Quel doppio ruolo, che giocano tanto l'intelletto quanto il denaro, diventa comprensibile, non appena si distingue il loro contenuto, il contenuto della loro essenza, dalla funzione che lo sostiene, ovvero dall'utilizzazione che ne viene fatta. Nel primo senso l'intelletto ha un carattere livellato, anzi, si potrebbe dire comunistico. Innanzitutto, perché l'essenza dei suoi contenuti è che essi siano in generale comunicabili e che, presupponendo la loro correttezza, ogni spirito sufficientemente preparato debba essere in grado di convincersene — cosa per la quale sul piano della volontà e del sentimento non vi è alcuna analogia. In questi campi la possibilità di trasferire la medesima costellazione interna dipende dalla diversa struttura dell'anima individuale, struttura che solo in determinate condizioni cede alla pressione; per l'anima non vi sono *prove* come invece, perlomeno in linea di principio, ve ne sono per l'intelletto, in modo da diffondere la stessa convinzione nella totalità degli spiriti. La possibilità di insegnare, che è unicamente dell'intelletto, significa che ci si trova ad un livello comune a tutti. A ciò si aggiunge che i contenuti dell'intelligenza, prescindendo da complicazioni del tutto casuali, non conoscono la gelosa esclusività che i contenuti pratici della vita così spesso possiedono. Certi sentimenti, per esempio quelli collegati al rapporto tra un Io e un Tu, si snaturerebbero e perderebbero il loro valore se una pluralità di persone potesse condividerli esattamente allo stesso modo; per certi fini della volontà è assolutamente essenziale che altri ne siano esclusi, sia dal punto di vista dell'aspirare ad essi che da quello del raggiungerli; le immagini teoretiche invece assomigliano,

come già si è detto, alla fiaccola, la cui luce non diminuisce perché serve ad accendere un numero qualsiasi di altre fiaccole; non avendo la potenziale infinità della loro diffusione alcun influsso sul loro significato, tale significato è sottratto, più di tutti gli altri contenuti della vita, alla proprietà privata. Infine, la possibilità di essere fissati di cui dispongono i prodotti dell'intelletto fa sì che essi si offrano in un modo che esclude, perlomeno in linea di principio, tutte le casualità individuali dall'assunzione del loro contenuto. Non abbiamo infatti alcuna possibilità di fermare i moti del sentimento e le energie della volontà in modo completo e inequivocabile, cioè in modo tale che ognuno, in ogni attimo, possa risalire ad essi e in base alla loro struttura oggettiva, possa riprodurre sempre lo stesso processo interno, mentre a questo scopo, per quanto riguarda i contenuti puramente intellettuali, possediamo uno strumento sufficiente, relativamente indipendente dalle predisposizioni individuali, costituito dal linguaggio che opera mediante le concatenazioni logiche dei concetti. Il significato dell'intelletto si sviluppa in una direzione completamente diversa non appena le forze storiche reali cominciano a disporre di quelle oggettività astratte e di quelle possibilità del suo contenuto. Innanzitutto, è proprio la validità universale della conoscenza e l'irresistibile forza di penetrazione che ne deriva a fare di essa un'arma temibile in mano alle intelligenze che comunque emergano. Contro una volontà superiore le nature non suggestionabili possono perlomeno lottare; ma ad una logica superiore ci si può opporre soltanto con un ostinato «non voglio», in cui tuttavia è implicito il riconoscimento della propria debolezza. Si aggiunga che, sebbene le grandi decisioni degli uomini promanino da energie che superano l'intelletto, la battaglia quotidiana per l'esistenza viene di solito decisa dalla quantità di avvedutezza che vi si impiega. La potenza dell'intelligenza superiore si basa proprio sul carattere comunistico della sua qualità: poiché essa è in base al suo contenuto l'elemento universalmente valido e riconosciuto, già la mera quantità di essa di cui un individuo dispone in base alle sue doti gli attribuisce un vantaggio più assoluto di quello che gli potrebbe assicurare una proprietà qualitativamente più individuale, che proprio a causa della sua individualità non sarebbe utilizzabile dovunque e non troverebbe nella stessa misura in ogni punto del mondo pratico un campo di dominio. Qui, come in altri casi, è proprio il terreno dell'uguaglianza universale dei diritti che porta le differenze individuali al completo sviluppo e ne rende possibile il massimo sfruttamento. Proprio perché la rappresentazione e l'ordinamento dei rapporti umani, in quanto sono puramente razionali e rinunciano agli accenti non motivabili della volontà e del sentimento, non riconoscono alcuna differenza aprioristica tra gli individui, non hanno alcun motivo per togliere a ciò che risulta a posteriori una qualsiasi parte

dell'estensione a cui possa giungere in modo indipendente (cosa che accade invece tanto spesso sia con la volontà e il dovere sociali, che con i sentimenti dell'amore e della pietà). Per questo la concezione razionalistica del mondo — che imparzialmente, come il denaro, ha nutrito anche l'immagine socialistica della vita — è divenuta la scuola dell'egoismo moderno e dell'affermazione sfrenata dell'individualità. Per il modo di vedere comune — che non è certo molto profondo — nel campo pratico, non meno che in quello teoretico, l'Io è il fondamento evidente, è inevitabilmente l'interesse dominante; tutti i motivi propri dell'altruismo non appaiono altrettanto naturali e autoctoni, ma supplementari e, per così dire, innestati artificialmente. Il risultato è che l'agire in base all'interesse egoistico passa per l'agire propriamente e semplicemente «logico». Ogni forma di dedizione e ogni sacrificio sembrano derivare dalle forze irrazionali del sentimento e della volontà, tanto che gli uomini puramente intellettuali di solito ironizzano, come se fossero prove di stupidità, oppure le smascherano come la via indiretta di un egoismo nascosto. Qui l'errore consiste nel dimenticare che la volontà egoistica è pur sempre volontà, come quella altruistica, e, come questa, non può venir ricavata dal puro pensiero razionale; quest'ultimo, piuttosto, come abbiamo visto, può soltanto fornire i mezzi all'una o all'altra, è completamente indifferente al fine pratico che li sceglie e li realizza. Ma poiché l'idea del legame della pura intellettualità con l'egoismo pratico è un'idea diffusa, conterrà una parte di verità, anche se non con l'immediatezza logica che si presume, ma piuttosto per vie psicologiche indirette. Non solo l'egoismo sul piano propriamente etico, ma anche l'individualismo in campo sociale appare come il correlato necessario dell'intellettualità. Al freddo intelletto ogni collettivismo, che crea una nuova unità vitale a partire dagli individui e al di sopra di essi, sembra contenere qualcosa di mistico e di impenetrabile, dato che non lo può scomporre nella pura somma degli individui, come gli sfugge l'unità di vita dell'organismo in quanto non può interpretarla come meccanismo delle parti. Perciò, al razionalismo del xvm secolo, che culminò nella rivoluzione, è collegato un forte individualismo e soltanto l'opposizione al primo, da Herder² attraverso il Romanticismo, ha ottenuto, con il riconoscimento delle potenze superindividuali del sentimento, anche il riconoscimento delle collettività superindividuali come unità e realtà storiche. La validità generale dell'intellettualità nei suoi contenuti, valendo per ogni intelligenza individuale, mira alla atomizzazione della società; sia per suo mezzo, sia visto a partire da essa, ognuno appare come un elemento chiuso in sé stesso accanto agli altri, senza che questa generalità astratta trapassi in qualche modo in quella concreta, in cui il singolo possa costituire un'unità soltanto insieme agli altri. Infine, l'intrinseca accessibilità delle conoscenze teoretiche e la possibilità di

ripercorrerle con il pensiero (il che non si può negare a nessuno in linea di principio, come invece accade per certi sentimenti e certe volizioni), hanno una conseguenza che rovescia direttamente il loro risultato pratico. In particolare, la caratteristica della generale accessibilità fa sì che circostanze del tutto estranee alle qualità personali decidano della effettiva utilizzazione delle conoscenze il che porta all'enorme superiorità della meno intelligente tra le persone «istruite» sul più intelligente proletario. L'apparente uguaglianza, con la quale si offre a chiunque voglia impadronirsene la materia prima per la sua educazione, è in realtà un sarcasmo sanguinoso, proprio come altre libertà contemplate dalle dottrine liberali che non impediscono a nessuno di ottenere beni di qualsiasi tipo, ma trascurano il fatto che soltanto chi è già favorito da alcune circostanze ha la possibilità di appropriarsene. Ma poiché, infine, dei contenuti dell'educazione — nonostante, o a causa della loro generale disponibilità — ci si può appropriare solo mediante un'attività individuale, essi producono la aristocrazia più inattaccabile perché più impalpabile, una distanza che non può essere cancellata da un decreto o da una rivoluzione come lo sono invece le differenze economico-sociali, e contro cui è impotente anche la buona volontà dell'interessato; Gesù poteva ben dire al giovane ricco: ciò che è tuo dallo ai poveri, ma non poteva dirgli: dai ai poveri la tua istruzione. Non c'è nessun privilegio che appaia così odioso a chi occupa gli ultimi gradini della scala sociale, nessun privilegio di fronte al quale si senta interiormente così oppresso e indifeso come quello dell'educazione; per questo motivo, infatti, le aspirazioni dirette all'uguaglianza pratica disprezzano così spesso, e in tante variazioni, la formazione intellettuale: da Budda ai Cinici, dal Cristianesimo, in certe sue manifestazioni, fino a Robespierre: *nous navons pas besoin de savants*. A ciò si aggiunga che la fissazione delle conoscenze mediante il linguaggio e la scrittura, che considerati astrattamente appaiono come i portatori della loro essenza comunistica, ne permette un accumulo e una concentrazione che amplia progressivamente la spaccatura tra l'alto e il basso. L'uomo intellettualmente dotato o più libero da preoccupazioni materiali avrà tante più possibilità di emergere dalla massa quanto più grande e concentrato è il materiale disponibile per la sua formazione. Anche se oggi al proletario sono accessibili alcuni *comjorts* e alcuni consumi culturali che gli erano precedentemente negati, nello stesso tempo — particolarmente se volgiamo lo sguardo ai secoli e ai millenni precedenti — la spaccatura tra il suo tenore di vita e quello delle classi più elevate è diventata molto più grande: così l'aumento generale del livello delle conoscenze non produce alcun livellamento generale, ma determina proprio il contrario.

Ho trattato così diffusamente questo argomento perché la contraddittorietà del concetto di intellettualità trova nel denaro una precisa analogia. Per

comprendere la natura del denaro giova non solo cogliere il nesso con l'intellettualità, mediante il quale le loro forme si assimilano reciprocamente, ma forse anche il richiamo che così viene fatto ad un principio più profondo, ad essi comune, su cui si fonda l'uguaglianza del loro sviluppo — mi riferisco a quella fondamentale configurazione o a quella costellazione degli elementi storici che nel determinarne la forma ne crea anche lo stile. Abbiamo visto nei capitoli precedenti, in quale misura il denaro sulla base della sua accessibilità generale e in linea di principio e della sua oggettività serva alla formazione della individualità e della soggettività; come proprio la sua perenne uguaglianza generalizzata, il suo carattere qualitativamente comunista provochi il fatto che ogni differenza quantitativa conduca immediatamente a differenze qualitative. Questo fatto si manifesta, anche in questo caso, nell'espansione della sua potenza — espansione che non è paragonabile a quella di nessun altro fattore culturale e che investe indifferentemente le più opposte tendenze della vita — in termini di condensazione dell'energia puramente formale della cultura, di un'energia che può venir applicata a qualsiasi contenuto per potenziarlo nella sua direzione e rappresentarlo in modo sempre più puro. Mi limito pertanto a porre in rilievo alcune particolari analogie di contenuto con l'intellettualità, ad esempio il fatto che l'impersonalità e la validità universale della sua essenza astratta e concreta, non appena si tratta della sua funzione e della sua utilizzazione, entrano al servizio dell'egoismo e della differenziazione. Il carattere di razionalità e di logicità, che si rivelava nell'egoismo, aderisce anche alla piena e spregiudicata utilizzazione del possesso di denaro. Abbiamo indicato prima come specifico del denaro nei confronti di altri possessi il fatto di non contenere in sé nessun rimando a un tipo determinato di utilizzazione e, in egual misura, nessun ostacolo, che renda un tipo di utilizzazione più estraneo o arduo di un altro. In ogni uso, anche se discutibile, il denaro si risolve completamente senza che si stabilisca un rapporto tra la sua qualità e quella degli oggetti reali, che li favorisca o li pieghi ad essa (da questo punto di vista si sviluppa in modo analogo a quello delle forme logiche che si prestano indifferentemente a qualsiasi contenuto, al suo sviluppo o alle sue combinazioni e proprio così procurano a ciò che è oggettivamente più insensato e dannoso la stessa possibilità di rappresentazione e di correttezza formale che forniscono a ciò che è più dotato di valore; lo stesso vale anche per gli schemi del diritto, che spesso a tal punto è privo di disposizioni di garanzia da far sì che la più dura ingiustizia materiale si dia una veste di giustizia formale inattaccabile). Questa possibilità assoluta di sfruttare fino in fondo le forze del denaro non appare soltanto come giustificazione ma anche, per così dire, come necessità logico-concettuale del suo agire reale. Poiché non contiene in sé né direttive né

ostacoli, segue di volta in volta l'impulso soggettivo più forte, impulso che nei campi dell'impiego del denaro è di solito di tipo egoistico. Quelle immagini inibitorie che dipingono il denaro «bagnato di sangue» o sul quale pesa una maledizione sono sentimentalismi che con la crescente indifferenza del denaro — in quanto cioè sempre più puramente denaro — perdono ogni significato. La qualificazione puramente negativa in base alla quale nessun tipo di considerazione di carattere etico oppure concreto, che deriva invece da altre forme di proprietà, determina l'utilizzazione del denaro, diventa assenza di scrupoli intesa come tipo di comportamento del tutto positivo. L'arrendevolezza, che deriva dal suo essere completamente sciolto da interessi, da origini e da rapporti di carattere singolare sembra avere come logica conseguenza l'invito a non esercitare nessun tipo di costrizione nelle Provincie del suo dominio. Nella sua assoluta oggettività, che risulta proprio dall'esclusione di ogni oggettività unilaterale, l'egoismo trova che è già stata fatta *tabula rasa*, analogamente a quanto accadeva anche nel caso della pura intellettualità, per nessun altro motivo se non perché il movente egoistico è logicamente il più semplice e il più prossimo, così che le potenze della vita puramente formali ed indifferenti trovano in esso la loro prima realizzazione, quella per così dire naturale ed elettivamente affine.

Il rapporto del denaro con il razionalismo giuridico e logico.

Non si tratta soltanto, come ricordavo prima, del fatto che la forma giuridica ha in comune con la pura intellettualità e con il traffico monetario il fatto di non sottrarsi al contenuto materialmente e moralmente più perverso; è in primo luogo il principio dell'*uguaglianza giuridica* a costituire il culmine di questa discrepanza tra forma e contenuto reale. Tutti e tre: il diritto, l'intellettualità, il denaro, sono caratterizzati dall'indifferenza nei confronti delle particolarità individuali; tutti e tre isolano dalla concreta totalità dei movimenti della vita un fattore astratto, generale, che si sviluppa secondo norme proprie e indipendenti, e a partire da queste incide in quel complesso degli interessi dell'esistenza e li determina in base a se stesso. In quanto, dunque, tutti e tre sono in grado di prescrivere forme e direzioni ai contenuti, a cui pure per essenza sono indifferenti, introducono inevitabilmente nella totalità della vita le contraddizioni che ci interessano in questa sede. Quando si impadronisce dei fondamenti formali delle relazioni tra gli uomini, l'uguaglianza diviene il mezzo per portare la disuguaglianza individuale all'espressione più netta e gravida di conseguenze e l'egoismo, rispettando le barriere dell'uguaglianza formale, si adegua agli ostacoli interni ed esterni e possiede quindi proprio nella validità generale di quelle determinazioni

un'arma che, in quanto serve a chiunque, serve anche contro chiunque. In questo senso le forme dell'uguaglianza giuridica definiscono il tipo che rientra da un lato nell'intellettualità, nel significato che è stato illustrato precedentemente, dall'altro lato nel denaro: l'accessibilità e la validità generale di quest'ultimo, il suo comunismo potenziale, cancellano sia per i ceti superiori, che per quelli inferiori e per gli intermedi, certe barriere che derivavano dalla differenziazione *a priori*, in base al ceto, dei tipi di proprietà. Fino a quando la proprietà fondiaria e le professioni restarono nelle mani di determinate classi, esse portavano con sé la necessità di obblighi nei confronti degli strati inferiori, di solidarietà verso i compagni, dell'imposizione di limiti evidenti ai desideri degli esclusi, limiti per i quali il razionalismo «illuminato» non trova più alcun fondamento non appena ogni proprietà diventa trasferibile in un valore il cui perseguimento illimitato non può essere impedito in linea di principio a nessuno. Con questo, naturalmente, il problema se nel corso della storia l'egoismo sia in complesso aumentato o diminuito non è affatto risolto.

Vale la pena infine di ricordare, come fatto estremamente caratteristico, che anche l'accumulazione di acquisizioni intellettuali, che attribuisce a chi è in qualche modo privilegiato un vantaggio incomparabile e rapidamente crescente, trova un'analogia nell'accumulazione del capitale monetario. La struttura dei rapporti economici monetari, il modo in cui il denaro produce rendite e guadagni, ha per conseguenza che a partire da una certa soglia il denaro aumenta quasi automaticamente, senza che venga fatto fruttare mediante un lavoro proporzionale del proprietario. Vi è qui una corrispondenza con la struttura delle conoscenze nel mondo della cultura: a partire da una determinata soglia esse richiedono uno sforzo personale sempre minore da parte del singolo perché i contenuti del sapere si offrono in una forma che con il progredire del loro livello è sempre più condensata e concentrata. Quando si è raggiunto un alto livello di formazione intellettuale, ogni passo ulteriore, se rapportato al tempo necessario all'apprendimento a livelli più bassi, richiede una fatica molto minore e consente di ottenere risultati molto più rilevanti. Come l'oggettività del denaro consente allo stesso di «lavorare» in modo relativamente indipendente dalle energie personali, e di produrre guadagni che, accumulandosi, conducono quasi automaticamente ad un'ulteriore accumulazione in proporzioni crescenti, così l'oggettivazione delle conoscenze, la separazione dei risultati dell'intelligenza dal processo stesso di quest'ultima, determinano l'accumulazione di questi risultati in astrazioni consolidate e la possibilità, purché si sia raggiunto un livello adeguato, di cogliere tali risultati come frutti che hanno completato il loro processo di maturazione senza il nostro intervento.

Il risultato di tutto questo è che il denaro, che per la sua natura immanente

e le sue determinazioni concettuali è una struttura assolutamente democratica, frutto di un processo di livellamento e tale da escludere ogni relazione particolare, viene messo sotto accusa nel modo più deciso proprio dalle aspirazioni all'uguaglianza generale. Si tratta della stessa conseguenza ricavata dalle stesse premesse che abbiamo rilevato per quanto riguarda l'intellettualità. La generalità in senso logico-contenutistico e in senso pratico-sociale in entrambe queste provincie si separano. In altri casi, invece, vanno abbastanza spesso insieme: così si è detto che l'essenza dell'arte — è indifferente se in modo esaustivo oppure no — consiste nel fatto che il suo contenuto rappresenta i tratti tipico-generalì dei fenomeni, che fa appello in questo modo in noi ai moti tipici dello spirito della specie, che fonda la sua pretesa di principio all'universale riconoscimento soggettivo sull'esclusione di tutto ciò che nel suo oggetto è casuale e individuale. Così le strutture della religione in base al loro concetto si elevano al di sopra di ogni particolarità della forma terrena verso l'assoluto-generale e realizzano proprio in questo modo un rapporto con l'elemento più universale, che collega tutti gli individui nel mondo umano; esse ci liberano da quanto vi è di meramente individuale in noi, in quanto l'unità generale del loro contenuto lo riconduce ai tratti fondamentali sentiti come radici comuni di tutto ciò che è umano. Nello stesso modo si atteggia la morale nel senso di Kant. Il tipo di azione che sopporta una generalizzazione logica senza entrare in contraddizione con se stesso, risulta al tempo stesso un imperativo morale, il criterio valido per ogni uomo a prescindere dalle particolarità della persona; il fatto che si possa pensare la massima pratica come una legge di natura, dunque la sua universalità concettuale e oggettiva, decide della sua validità generale per tutti i soggetti, validità che essa possiede in quanto legge morale. In contrasto con queste forme, sembra che invece la vita moderna abbia generato una tensione tra generalità oggettivo-contenutistica e generalità pratico-personale. Certi elementi realizzano una generalità di contenuto sempre maggiore, il loro significato domina su un numero crescente di singolarità e di rapporti, il loro concetto include, immediatamente o mediamente, una parte sempre maggiore di realtà: il diritto, i processi dell'intellettualità e i risultati da essi raggiunti, il denaro. Contemporaneamente, assistiamo però all'inasprirsi di questa tensione che culmina in configurazioni di vita soggettivamente differenziate, nello sfruttamento del loro significato (tanto ampio da abbracciare ogni tipo d'interesse) per prassi fondate sull'egoismo, nello sviluppo completo delle differenze personali che si realizza con questo materiale livellato, universalmente accessibile e valido, e perciò privo di resistenza nei confronti di ogni volontà particolare. La confusione e il sentimento di una nascosta contraddittorietà, che caratterizza tanti aspetti

dello stile del tempo presente, si fonda in parte su questo squilibrio, e su questa controtendenza, tra il contenuto oggettivo e il significato oggettivo di quegli ambiti e la loro utilizzazione ed elaborazione personale per quanto riguarda la generalità e l'uguaglianza.

Il calcolo come essenza dell'epoca moderna.

Nel quadro dello stile del presente vengo ad un ultimo tratto il cui razionalismo rende visibile l'influsso della natura del denaro. Le funzioni spirituali, in base alle quali l'evo moderno si accorda con il mondo e ne regola i rapporti interni — individuali e sociali — si possono in gran parte definire in termini di *calcolo*. Il loro ideale conoscitivo consiste nel considerare il mondo come un grande esempio di calcolo, nel rinchiudere i processi e le determinazioni qualitative delle cose in un sistema di numeri: Kant crede di trovare vera scienza nella dottrina della natura solo in quanto vi può venir applicata la matematica. Ma non basta soggiogare spiritualmente il mondo fisico con pesi e misure; il pessimismo, come l'ottimismo, vuol stabilire il valore stesso della vita mediante il computo delle quantità reciproche di gioia e dolore, tendendo, almeno idealmente, alla fissazione numerica di entrambi i fattori. Allo stesso orientamento appartengono le varie determinazioni della vita pubblica che si realizzano attraverso decisioni prese a maggioranza. La possibilità di mettere in minoranza il singolo mediante il fatto che altri, che a priori godono soltanto degli stessi diritti, sono di un'altra opinione, non è affatto così evidente come ci appare oggi; gli antichi diritti germanici non la conoscono: chi non aderisce alla decisione della comunità non è affatto legato ad essa; nel consiglio delle tribù irochesi, nelle Cortes aragonesi fino al xvi secolo, nella Dieta polacca e in altre comunità non c'era alcuna possibilità di voto di maggioranza; la decisione non unanime non era valida. Il principio che la minoranza deve adattarsi significa che il valore assoluto o qualitativo della voce individuale è ridotto ad una unità di significato puramente quantitativo. Il livellamento democratico, per il quale il valore di chiunque è uguale ad uno e nessuno vale di più, è il correlato o la premessa di questo procedimento di calcolo in cui la maggior o minor quantità aritmetica di unità anonime esprime la realtà interna di un gruppo e assume la guida di quella esterna. Questa essenza dell'età moderna, fatta di misure, di pesi, di conti esatti è la più pura rappresentazione del suo intellettualismo, che certo produce anche qui, al di sopra dell'uguaglianza astratta, la più egoistica particolarizzazione degli elementi. Infatti, con fine criterio istintivo, la lingua con il termine «calcolatore» intende un uomo che lo è in senso *egoistico*. Proprio come con l'uso di «intelligente» e «ragionevole» si penetra oltre il formalismo

apparentemente del tutto imparziale del concetto e si intende la sua disposizione a realizzarsi con un determinato contenuto unilaterale.

Mi sembra che questo tratto psicologico della nostra epoca — che si pone in netto contrasto con l'essenza più impulsiva, più orientata verso la totalità e più ricca di sentimenti di epoche precedenti — abbia uno stretto collegamento causale con l'economia monetaria. Il denaro induce di per sé la necessità di continue operazioni matematiche nella vita quotidiana. La vita di molti uomini viene riempita da tale attività di definizione, di ponderazione, di calcolo, di riduzione dei valori qualitativi a valori quantitativi. I contenuti della vita risultarono determinati con una precisione e una delimitazione molto maggiori proprio per effetto della diffusione della valutazione in denaro che insegnava a determinare e a specificare di ogni valore anche le differenze più sottili. Quando le cose vengono pensate nel loro immediato rapporto reciproco — senza quindi venir ridotte al denominatore comune del denaro — si procede in misura molto maggiore con arrotondamenti, al fine di poter contrapporre unità ad unità. L'esattezza, il rigore, la precisione nei rapporti economici della vita, che naturalmente influenzano anche gli altri rapporti, vanno di pari passo con la diffusione del denaro — certo non al fine di promuovere il grande stile nella condotta di vita. L'economia monetaria ha già introdotto nella vita pratica — e, chissà, forse anche in quella teoretica — l'ideale della calcolabilità numerica. Anche dal punto di vista di questo effetto l'essenza del denaro si presenta come il puro potenziamento e la pura sublimazione dell'essenza dell'economia. In merito alle transazioni commerciali tra il popolo inglese e i suoi re — con le quali il popolo, particolarmente nel xm e nel xiv secolo, riscattava ogni genere di diritti e di libertà — uno storico osserva: «Ciò che rendeva possibile per le questioni difficili, in teoria insolubili, una decisione pratica, era il fatto che il re aveva dei diritti in quanto signore del suo popolo, il popolo ne aveva in quanto composto da uomini liberi e da stati di quel regno, che il re personificava. La fissazione dei diritti di ognuno, in linea di principio estremamente difficile, risultava facile nella prassi nella misura in cui veniva riportata ad una questione di compravendita». Non appena cioè un rapporto qualitativo di elementi pratici viene rappresentato integralmente alla luce di quella parte del suo significato che è passibile di trattamento come rapporto commerciale, risulta determinato con una precisione e una possibilità di fissazione negate alla sua espressione diretta, che comprende l'intero ambito delle sue qualità. A questo fine non si richiede ancora l'intervento del denaro; quel tipo di transazioni veniva spesso concluso con la cessione di beni naturali, ad esempio la lana. Ma è chiaro che la transazione commerciale, per quanto riguarda la precisazione dei valori e delle pretese dei contraenti, risulta molto più rigorosa ed esatta con il denaro. Anche da questo punto di vista si può forse dire che il

rapporto tra una transazione in denaro e una transazione in natura è uguale al rapporto tra quest'ultima e il tipo di funzioni e di relazioni tra le cose che poteva esistere prima dello scambio; esprime, per così dire, la purezza della transazione nel rapporto mercantile come la logica rappresenta l'intelligibilità delle cose intelligibili. Inoltre, poiché la struttura astratta che rappresenta il valore estratto dalle cose possiede la forma della precisione aritmetica e quindi l'assoluta determinatezza razionale, questo carattere deve riflettersi sulle cose stesse. Se è vero che l'arte di volta in volta determina il modo in cui vediamo la natura, se l'astrazione spontanea e soggettiva dalla realtà, compiuta dall'artista, forma per la nostra coscienza la sua immagine apparentemente così immediata e sensibile, allora la sovrastruttura delle relazioni monetarie, sovrapposta alla realtà qualitativa, ne modellerà in modo molto più efficace l'immagine interna secondo le sue forme. Data l'essenza calcolatrice del denaro, nel rapporto degli elementi della vita si è affermata una precisione, una certezza nella determinazione delle uguaglianze e delle disuguaglianze, un'inequivocabilità negli accordi e nelle intese pari a quella che, su un piano esteriore, risulta dalla diffusione universale degli orologi da tasca. La determinazione del tempo astratto resa possibile dagli orologi, come quella del valore astratto resa possibile dal denaro, fornisce uno schema di più sottili e sicure distinzioni e misurazioni che, assumendo in sé i contenuti della vita, conferisce a questi, almeno dal punto di vista della pratica esterna, una trasparenza e una calcolabilità altrimenti irraggiungibili. L'intellettualità calcolatrice che vive in queste forme può a sua volta ricevere da esse una parte delle energie con cui domina la vita moderna. Tutti questi rapporti si concentrano, come in un punto focale, nell'istanza negativa in base alla quale gli spiriti che si oppongono con maggior estraneità e ostilità alla considerazione e al fondamento economico delle cose umane: Goethe, Carlyle, Nietzsche, presentano in linea di principio un orientamento spirituale anti-intellettualistico e nello stesso tempo rifiutano totalmente quella interpretazione della natura basata sull'esattezza del calcolo che abbiamo visto essere il parallelo teoretico dell'essenza del denaro.

II.

Il concetto di cultura.

Se definiamo come cultura i perfezionamenti e le forme di vita più spiritualizzate, i risultati dell'elaborazione interiore ed esterna di essa, ordiniamo questi valori in una direzione in cui non vengono collocati soltanto in base al loro significato concreto. Sono per noi contenuti della cultura in

quanto li consideriamo alla stregua di sviluppi potenziali di germi naturali e di tendenze, che superano la misura dello sviluppo della pienezza e della differenziazione che sarebbe raggiungibile in base alla loro mera natura. Un'energia o una disposizione di natura — che certo devono esistere soltanto per essere superate dallo sviluppo reale — costituiscono il presupposto del concetto di cultura. Infatti, dal punto di vista di tale concetto, i valori della vita sono appunto *natura* «culturalizzata», non hanno ancora il significato isolato che, per così dire, si commisura dall'alto all'ideale della felicità, dell'intelligenza, della bellezza, ma appaiono come sviluppi di un principio che chiamiamo natura, le cui forze e il cui contenuto di idee essi superano in quanto appunto diventano cultura. Perciò, anche se i frutti ottenuti con innesti e una statua sono in egual misura prodotti della cultura, la lingua rileva tale differenza con molta finezza, col chiamare coltivato l'albero da frutta, mentre non dice che il grezzo blocco di marmo è stato in qualche modo «coltivato» fino a farne una statua. Infatti, nel primo caso si considera un impulso naturale e una disposizione dell'albero a produrre quei frutti che vengono fatti crescere oltre il loro limite naturale mediante un intervento intelligente, mentre nel blocco di marmo non presupponiamo nessuna corrispondente tendenza a divenire statua; la cultura che si realizza nella statua significa l'elevazione e l'affinamento di determinate energie umane, le cui manifestazioni originarie noi definiamo «naturali».

Appare innanzitutto evidente che solo metaforicamente le cose impersonali si possono definire coltivate. Infatti, noi attribuiamo questa caratteristica soltanto a ciò cui è dato svilupparsi sotto la guida della volontà e dell'intelletto, oltre i limiti di un'estrinsecazione meramente naturale, per trovare il proprio sbocco in noi o in cose i cui sviluppi si colleghino in definitiva ai nostri impulsi, o per reazione stimolino i nostri sentimenti. I beni culturali materiali: mobili e piante coltivate, opere d'arte e macchine, utensili e libri — nei quali i materiali naturali vengono certo modellati in forme adeguate, non però per effetto delle loro stesse forze — sono la nostra volontà e i nostri sentimenti dispiegati attraverso le idee, che comprendono in sé le possibilità di sviluppo delle cose che il nostro volere e sentire incontra sulla propria strada. Lo stesso avviene nel caso della cultura che plasma il rapporto dell'uomo con gli altri e con se stesso attraverso la lingua, il costume, la religione, il diritto. In quanto questi valori vengono considerati culturali, noi li distinguiamo dagli stadi di formazione delle energie che vivono in essi, che essi, per così dire, possono raggiungere da sé e che per il processo della cultura sono, in egual misura, soltanto materiale, come il legno e il metallo, le piante e l'elettricità. Coltivando le cose, aumentando cioè la loro misura di valore, al di là di quella che ci viene fornita dal loro meccanismo naturale, coltiviamo noi

stessi: è lo stesso processo di elevazione dei valori, che parte da noi e ritorna a noi, ad abbracciare la natura fuori di noi o in noi. L'arte figurativa mostra questo concetto di cultura nel modo più puro, perché lo manifesta in contrapposizioni di grandissima tensione. Infatti, soprattutto in questo caso la formazione dell'oggetto sembra sottrarsi completamente alla collocazione nel processo della nostra soggettività. L'opera d'arte ci indica proprio il senso del fenomeno stesso, sia che consista nella raffigurazione della spazialità, sia che si fondi sui rapporti dei colori o sulla spiritualità che vive tanto nel visibile quanto dietro il visibile. Ma bisogna sempre ascoltare le cose per apprenderne il significato e il segreto, per rappresentarle in una forma più chiara o più pura di quella a cui conduce il loro sviluppo naturale — certo, non nel senso di una tecnologia chimica o fisica, che ne accerta la legalità per collocarle nelle serie dei nostri fini, al di fuori di loro stesse; piuttosto, il processo artistico si conclude non appena ha sviluppato l'oggetto fino a farlo giungere al suo significato più proprio. Effettivamente, si soddisfa così anche l'ideale puramente artistico, perché per esso la perfezione dell'opera d'arte in quanto tale è un valore oggettivo del tutto indipendente dal suo risultato per il nostro sentire soggettivo: il motto de *l'art pour l'art* designa felicemente l'autosufficienza della tendenza puramente artistica. Ma le cose stanno diversamente dal punto di vista dell'ideale della cultura. La sua essenza consiste proprio nel superare il valore autonomo dell'atto estetico, scientifico, morale, eudemonistico, persino religioso, per innestarli tutti, come elementi o componenti, nello sviluppo dell'essenza umana oltre la sua condizione naturale; o, più precisamente: essi sono le tappe della via che questo sviluppo percorre. Certo, in ogni attimo tale sviluppo deve trovarsi in una di queste tappe; non può mai procedere senza un contenuto, in modo puramente formale e chiuso in se stesso; non foss'altro che per questo non è mai identico a questo contenuto. I contenuti della cultura consistono in formazioni che rientrano nel dominio di un ideale autonomo, ma che vengono considerate nell'ottica dello sviluppo delle forze del nostro essere, da esse portato avanti e sostenuto oltre il suo limite meramente naturale. Coltivando gli oggetti, l'uomo ne costruisce l'immagine: nella misura in cui lo sviluppo transnaturale delle loro energie vale come processo culturale, è soltanto l'aspetto visibile o il corpo del corrispondente sviluppo delle *nostre* energie. Certo, nello sviluppo del singolo contenuto di vita, il confine in cui la forma naturale trapassa nella forma culturale è fluido e su di esso il giudizio non sarà mai unanime. Ma qui si annuncia soltanto una delle più generali difficoltà del pensiero. Le categorie a cui vengono ricondotti i singoli fenomeni per entrare a far parte in questo modo dell'ambito della conoscenza, delle sue norme e delle sue connessioni, sono nettamente delimitate l'una rispetto all'altra, e già in questo contrasto si

forniscono reciprocamente di senso, formano serie con gradi discontinui. Ma le singolarità, che devono venir ordinate in base a questi concetti, di solito non trovano per nulla il loro posto con la corrispondente chiarezza; piuttosto, sono spesso le loro determinazioni quantitative che decidono dell'appartenenza all'uno o all'altro concetto, così che dal punto di vista della continuità di tutto ciò che è quantitativo, della *media* sempre possibile tra due misure, ognuna delle quali corrisponde ad una precisa categoria, il fenomeno singolare può venir attribuito ora all'una ora all'altra, e quindi appare come qualcosa di indeterminato tra loro, anzi come una mescolanza di concetti che in base al loro senso proprio si escluderebbero a vicenda. La certezza in linea di principio del limite tra natura e cultura, dove l'una incomincia proprio dove l'altra cessa, non è scalfita dal fatto che la collocazione del singolo fenomeno appare incerta, come i concetti del giorno e della notte non si confondono tra loro perché il crepuscolo si può attribuire ora all'uno e ora all'altra.

L'avanzamento della cultura delle cose e l'arretratezza della cultura delle persone.

Questa trattazione del concetto generale di cultura mi permette ora di affrontare una situazione particolare nell'ambito della cultura contemporanea. Se si confronta la cultura attuale con quella di cento anni fa, allora — salvo molte eccezioni individuali — si può dire che le cose che oggettivamente riempiono e circondano la nostra vita, gli utensili, i mezzi di comunicazione, i prodotti della scienza, della tecnica, dell'arte, sono oltre ogni dire «coltivate»; ma la cultura degli individui, perlomeno nei ceti più elevati, non è assolutamente progredita nella stessa misura, anzi spesso è persino regredita. Questa situazione non richiede una trattazione particolare. Perciò rilevo soltanto poche cose. Da cento anni le possibilità linguistiche di espressione, nel tedesco come nel francese, si sono straordinariamente arricchite, e hanno acquistato molte sfumature; non solo ci è stata donata la lingua di Goethe, ma a ciò si è aggiunto anche un gran numero di finezze, di toni, di espressioni individuali. Tuttavia, se si considera il modo di parlare e di scrivere del singolo, vediamo che nel complesso il linguaggio diventa sempre più scorretto, meno dignitoso e più banale. Dal punto di vista del contenuto, l'orizzonte da cui la conversazione attinge i suoi oggetti si è oggettivamente ampliato in modo rilevante per il progredire delle teorie e della prassi; e tuttavia, sembra che la capacità di intrattenere, sia su un piano sociale, sia anche ad un livello più intimo ed epistolare, sia diminuita e che tutto sia diventato più piatto, meno interessante e serio che non alla fine del xvm secolo. Rientra in questa categoria il fatto che la macchina è divenuta molto più «spirituale» del

lavoratore. Quanti lavoratori, persino all'interno della grande industria, sono in grado oggi di capire la macchina con cui hanno a che fare, di capire cioè lo spirito investito nella macchina? Lo stesso vale per la cultura militare. Quello che deve fare il singolo soldato è rimasto sostanzialmente invariato da molto tempo; anzi, in alcuni casi, il livello della sua prestazione è stato svalutato dal modo moderno di condurre la guerra. Al contrario, non solo gli strumenti materiali, ma anche, prima di tutto, l'organizzazione dell'esercito, al di là degli individui che la compongono, sono divenuti incredibilmente raffinati e rappresentano un vero trionfo della cultura oggettiva. Sul piano puramente spirituale, anche gli uomini più colti e riflessivi operano con un numero sempre crescente di rappresentazioni, concetti e affermazioni il cui senso e il cui contenuto precisi conoscono solo in modo incompleto. L'incredibile estensione della materia del sapere oggettivamente disponibile permette (anzi impone) l'uso di espressioni che passano di mano in mano come recipienti chiusi, senza che il contenuto di pensiero che vi è effettivamente compreso si manifesti al singolo utente. Come la nostra vita esterna viene invasa da un numero sempre crescente di oggetti il cui spirito oggettivo, lo spirito impiegato nel loro processo di produzione, neppure lontanamente concepiamo, così la nostra vita interiore e di relazione — come ho già posto precedentemente in rilievo in altra occasione — è riempita da strutture che sono divenute simboliche, strutture nelle quali è cumulo un ampio contenuto intellettuale; ma lo spirito individuale di solito ne utilizza soltanto una minima parte. In certa misura, il predominio che la cultura oggettiva ha acquisito su quella soggettiva nel XIX secolo si basa essenzialmente sul fatto che, mentre l'ideale educativo del XVIII secolo mirava alla formazione dell'uomo, quindi ad un valore personale, interno, nel XIX secolo il concetto di «formazione» si è ristretto a una somma di conoscenze oggettive e di tipi di comportamento. Sembra che questa discrepanza si ampli di continuo. Ogni giorno e da ogni parte si accresce il patrimonio della cultura oggettiva, ma lo spirito individuale può accrescere le forme e i contenuti della sua formazione solo con grande ritardo poiché procede con un'accelerazione assai minore.

Come si spiega questo fenomeno? Se, come abbiamo visto, ogni cultura delle cose è soltanto cultura degli uomini, così che forgiando le cose plasmiamo noi stessi, cosa significano quello sviluppo, quella configurazione, quella spiritualizzazione degli oggetti che si compie quasi con proprie forze e secondo proprie norme, senza che i singoli individui si sviluppino in modo corrispondente? Assistiamo in questo caso ad una accentuazione del rapporto enigmatico tra la vita e i prodotti della vita da una parte e i contenuti frammentari dell'esistenza degli individui dall'altra. Nella lingua e nel costume, nella struttura politica e nelle dottrine religiose, nella letteratura e

nella tecnica, è depositato il lavoro di infinite generazioni, come spirito oggettivato dal quale ognuno prende quanto vuole o può, ma che nessuno potrebbe esaurire; il rapporto tra la quantità di questo patrimonio e la quantità di ciò che da esso viene attinto è il più svariato e casuale e la esiguità o l'irrazionalità delle quote individuali lascia intatti il contenuto o la dignità di quel patrimonio comune, come un qualsiasi essere corporeo non è minimamente toccato dal fatto di essere percepito o meno. Come il contenuto e il significato di un libro in quanto tali sono indifferenti al fatto che la sua cerchia di lettori sia grande o piccola e sia in grado o meno di capirli, così ogni altro prodotto della cultura, di fronte alla cerchia della cultura, è certo pronto a venir assimilato da chiunque, ma trova sempre, in rapporto a questa disponibilità, soltanto sporadica accettazione. Il rapporto tra il lavoro spirituale condensato nella comunità culturale e la sua vitalità negli spiriti individuali è dunque lo stesso che intercorre tra la pienezza della possibilità e la limitatezza della realtà. La comprensione della forma di esistenza di tali contenuti spirituali oggettivi richiede il loro inserimento in una particolare organizzazione delle categorie con cui concepiamo il mondo. All'interno di esse anche il rapporto antagonistico tra cultura oggettiva e soggettiva, che costituisce il nostro problema specifico, troverà il suo posto.

Se, secondo il mito platonico, l'anima nella sua preesistenza vede la pura essenza, l'assoluto significato delle cose, così che il suo conoscere successivo sarebbe solo un *ricordo* di quella verità, ricordo che affiora quando intervengano degli stimoli sensibili, allora il motivo più prossimo di questo mito è l'incertezza circa il luogo da cui derivano le nostre conoscenze, se si nega ad esse, come fa Platone, l'origine dall'esperienza. Ma, al di là di questa causa eventuale della loro origine, in quella speculazione metafisica si manifesta un profondo atteggiamento epistemologico della nostra anima: anche se vogliamo considerare il nostro conoscere come un effetto immediato degli oggetti esterni, oppure come un processo puramente interno nel quale tutto ciò che è esterno è forma immanente o rapporto di elementi spirituali, sentiamo sempre il nostro pensiero, nella misura in cui ha per noi valore di verità, come l'adempimento di un'esigenza reale, come la copia di un'ideale prefigurazione. Perfino se un rispecchiamento esatto delle cose, tale da riprodurle come esse sono in sé, formasse la nostra rappresentazione, l'unità, la precisione e la perfezione a cui la conoscenza, momento per momento, si avvicina all'infinito, non giungerebbe alle cose stesse. Piuttosto, l'ideale del nostro conoscere sarebbe sempre soltanto *il loro contenuto nella forma della rappresentazione*, perché anche il più estremo realismo non vuole raggiungere le cose, ma la conoscenza delle cose. Se noi dunque definiamo la somma dei frammenti che in ogni momento dato costituisce il nostro patrimonio di sapere

dal punto di vista dello sviluppo al quale esso aspira e a cui viene commisurato ogni stadio attuale nel suo significato, ciò ci risulta possibile solo in base al presupposto che è alla base della dottrina platonica, e cioè che esiste un regno ideale dei valori teoretici, del senso e delle connessioni intellettuali compiute, che non coincide né con gli oggetti — perché questi sono appunto soltanto i suoi *oggetti* — né con il conoscere reale da un punto di vista psicologico, che viene di volta in volta raggiunto. Quest'ultimo, piuttosto, solo gradualmente e in modo sempre imperfetto, giunge a coincidere con quello, che comprende ogni verità in generale possibile, ed è vero nella misura in cui ciò gli riesce. L'elemento fondamentale di questo sentimento — il fatto che il nostro conoscere in ogni attimo è parte di un complesso di conoscenze che è solo idealmente disponibile, ma che ci viene offerto e richiede di venir realizzato a livello psichico — questo solo elemento sembra aver contato per Platone; egli lo esprime come distacco del conoscere reale dal possesso passato di questa totalità, come un non-più, mentre oggi dobbiamo interpretarlo come un non-ancora. Lo stesso rapporto però può evidentemente sottendere entrambe le interpretazioni ed essere sentito come un rapporto uguale, come una somma identica si può ottenere sia mediante sottrazione dal numero maggiore, sia con l'addizione dal numero minore. Lo specifico modo di esistere di questo ideale conoscitivo, che di fronte alle nostre conoscenze reali appare come norma o come totalità, è lo stesso che spetta alla totalità dei valori morali e delle prescrizioni di fronte all'agire effettivo degli individui. Questa norma — che del resto in base al suo contenuto può essere diversa per ogni uomo e per ogni epoca della sua vita — non è reperibile nel tempo e nello spazio, né coincide con la coscienza etica, che piuttosto si sente dipendente da essa. Ed è questa, infine, la formula della nostra vita, dalla banale prassi quotidiana fino alle più alte vette della spiritualità: in ogni azione abbiamo una norma, una misura, una totalità idealmente prefigurata al di sopra di noi, che proprio mediante questo agire viene tradotta nella forma della realtà. Con ciò non si intende soltanto il fatto semplice e generale che ogni volontà viene guidata da qualche ideale. È in questione un carattere determinato più o meno chiaro del nostro agire che si può esprimere soltanto mediante il fatto che con esso, senza tener conto della possibilità che il suo valore sia fortemente contrario all'ideale, realizziamo una possibilità in qualche modo prefigurata, per così dire un programma ideale. La nostra esistenza pratica, per quanto insufficiente e frammentaria, raggiunge una certa significatività e connessione perché è, per così dire, la realizzazione parziale di una totalità. È come se il nostro agire, anzi tutto il nostro essere, bello o brutto, giusto o sbagliato, grande o meschino che sia, venisse tratto da un patrimonio di possibilità in modo tale che in ogni attimo il suo rapporto con il proprio contenuto idealmente determinato risulti

uguale a quello della singola cosa concreta con il proprio concetto, che ne esprime la legge interna e l'essenza logica, senza che il significato di questo contenuto dipenda dalla possibilità, dal modo e dalla frequenza delle sue realizzazioni. Non possiamo raffigurarci il conoscere se non come ciò che realizza all'interno della coscienza quelle rappresentazioni che hanno, per così dire, atteso questo proprio nel luogo in questione. Il fatto che chiamiamo necessarie le nostre conoscenze, cioè il fatto che esse in base al loro contenuto possono essere soltanto in *un* modo, esprime solo diversamente quello stato della coscienza in base al quale le avvertiamo come realizzazioni psichiche di quel contenuto idealmente già stabilito. Che il modo sia *unico*, tuttavia, non significa affatto che esista *un'unica* verità. Piuttosto, se da una parte è dato un intelletto che ha un certo tipo di conformazione e, dall'altra, una determinata realtà oggettiva, ciò che per questo intelletto è «verità» è oggettivamente preformato, come il risultato di un calcolo se sono dati i fattori. Ad ogni cambiamento della struttura mentale si modifica il contenuto di questa verità, senza che per questo essa persista meno oggettivamente e meno indipendentemente da ogni processo di consapevolezza che si sviluppi in questo intelletto. La conclusione inevitabile che deduciamo da determinati dati del sapere e che ci impone di accettarne anche determinati altri è la causa occasionale che rende visibile l'essenza del nostro conoscere: ogni singola conoscenza è il farsi consapevole di qualcosa che è già valido e stabilito nella concatenazione oggettivamente determinata dei contenuti della conoscenza. Dal lato psicologico ciò rientra nella teoria secondo cui ogni cosa ritenuta vera è un *sentimento* certo che accompagna i contenuti della rappresentazione; ciò che chiamiamo «prova» non è altro che il richiamo ad una costellazione psicologica che dà vita a quel sentimento. Nessuna percezione sensibile e nessuna deduzione logica produce immediatamente la convinzione della verità; sono soltanto condizioni che provocano il sentimento ultra-teoretico dell'affermazione, dell'assenso, comunque si voglia chiamare questo indescrivibile sentimento della verità. Esso costituisce il veicolo psicologico tra le due categorie epistemologiche: tra il contenuto di senso delle cose, valido, sostenuto dalla sua connessione interna e in grado di indicare il suo posto ad ogni elemento, e la nostra rappresentazione di esse, che significa la loro realtà per il soggetto.

L'oggettivazione dello spirito.

Questo rapporto generale e fondamentale trova, in misura più ristretta, un'analogia nel rapporto tra lo spirito oggettivato, la cultura e il soggetto individuale. Come, da un punto di vista epistemologico, ricaviamo i nostri

contenuti di vita dal regno di ciò che è valido oggettivamente, così riceviamo, da un punto di vista storico, la maggior parte di essi dal patrimonio di lavoro intellettuale accumulato dalla specie; anche in questo caso si presentano contenuti preformati pronti per essere realizzati dalle menti individuali, al di là delle quali tuttavia mantengono la loro determinatezza che non è affatto simile a quella di un oggetto materiale; infatti, anche quando lo spirito è legato alla materia, come negli attrezzi, nelle opere d'arte, nei libri, non coincide mai con ciò che in queste cose è sensibilmente percepibile. Abita in esse in una forma potenziale non ulteriormente definibile, a partire dalla quale la coscienza individuale può attualizzarlo. La cultura oggettiva è la rappresentazione storica o la condensazione — perfetta o imperfetta — di quella verità oggettivamente valida di cui la nostra conoscenza è una copia. Se possiamo dire che la legge di gravità era valida prima che Newton la enunciasse, ciò vuol dire che tale legge non dipende dalle masse di materia reali. Al contrario, essa significa soltanto il modo in cui i suoi rapporti si presentano ad uno spirito organizzato in un determinato modo e la validità di questa legge non dipende per nulla dal fatto che la materia esista nella realtà. Se ciò è vero, la legge non sta né nelle cose oggettive stesse, né negli spiriti soggettivi, ma in quella sfera dello spirito oggettivo, nella quale la nostra coscienza della verità condensa in forma di realtà una sezione dopo l'altra dello spirito. Quando ciò è stato compiuto da Newton per la legge in questione, essa è stata inserita nello spirito storico oggettivo e il suo significato ideale all'interno di esso risulta nuovamente indipendente in linea di principio dalla sua ripetizione nei singoli individui.

Formulando questa categoria dello spirito oggettivo intesa come rappresentazione del contenuto spirituale valido delle cose, diventa chiaro come il processo culturale che abbiamo riconosciuto come sviluppo soggettivo — la cultura delle cose come cultura degli uomini —, possa separarsi dal suo contenuto; questo contenuto, entrando in quella categoria, assume, per così dire, un altro stato di aggregazione e pone così il fondamento in linea di principio per il fenomeno che ci si presentava come sviluppo separato della cultura oggettiva e della cultura personale. Con la oggettivazione dello spirito si raggiunge la forma che consente di conservare e di accumulare il lavoro della mente; essa è la più importante e la più ricca di conseguenze tra le categorie storiche dell'umanità. Perché con essa diviene un fatto storico ciò che sul piano biologico è così dubbio: la trasmissione ereditaria di ciò che è acquisito. Una volta definita la superiorità dell'uomo sugli animali in base al fatto che egli è erede e non semplicemente un discendente, l'oggettivazione dello spirito in parole e opere, organizzazioni e tradizioni è il veicolo di questa differenza che consente all'uomo di appropriarsi del suo mondo, anzi, del mondo in generale.

Se questo spirito oggettivo della società storica è il suo contenuto culturale nel senso più ampio, il significato culturale pratico delle sue singole componenti si commisura tuttavia all'ambito in cui esse divengono momenti di sviluppo degli individui. Infatti, se quella scoperta di Newton si trovasse in un libro del quale nessuno sa niente, continuerebbe ad essere spirito divenuto oggettivo e possesso potenziale della società, ma non sarebbe più un valore culturale. Poiché questo caso estremo può presentarsi in gradazioni infinite, ne deriva immediatamente che in una società di una certa grandezza sempre e soltanto una determinata parte dei valori culturali oggettivi diventerà soggettiva. Se si considera la società come un tutto, se si ordinano cioè i contenuti intellettuali in essa divenuti oggettivi in un complesso temporale-oggettivo, l'intero sviluppo culturale, imputato ad un portatore unitario, è più ricco di contenuti dello sviluppo di ognuno dei suoi elementi. Infatti, la prestazione di ogni elemento si esalta nell'ambito del patrimonio globale, mentre tale patrimonio non si abbassa al livello di ogni elemento. L'intero stile di vita di una comunità dipende dal rapporto tra la cultura oggettivata e la cultura dei soggetti. Ho già fatto cenno all'importanza della determinazione numerico-quantitativa. In una piccola cerchia di basso livello di cultura quel rapporto sarà pressappoco un rapporto di eguaglianza, le possibilità culturali oggettive non supereranno di molto le realtà culturali soggettive. Un potenziamento del livello di cultura — in particolare quando coincide con l'allargamento della cerchia — favorirà la loro separazione: l'incomparabile situazione di Atene nel periodo della sua fioritura consisteva nel saper evitare questa tendenza nonostante l'alto livello culturale raggiunto, anche se naturalmente questo non era possibile nel caso delle correnti filosofiche più elevate. Ma la grandezza della cerchia non rende ancora comprensibile in sé e per sé la separazione del fattore soggettivo e di quello oggettivo. Bisogna piuttosto cercare le cause concrete e operanti di quest'ultimo fenomeno.

La divisione del lavoro come causa della discrepanza tra cultura soggettiva ed oggettiva.

Se si vuol concentrare questo fenomeno e l'intensità della sua manifestazione in un concetto, bisogna parlare di *divisione del lavoro*, data la sua importanza sia nella produzione che nel consumo. Dal *primo* punto di vista si è posto in luce abbastanza spesso come la realizzazione del prodotto avvenga a spese dello sviluppo del produttore. Il potenziamento delle energie fisiopsichiche e delle capacità, che avviene con un'attività unilaterale, è in genere di scarsa utilità per lo sviluppo della personalità complessiva unitaria: piuttosto, spesso, la paralizza, in quanto le sottrae una quota di energia che

sarebbe indispensabile per la configurazione, armonica dell'Io, o, in altri casi, si sviluppa quasi separatamente dal nucleo della personalità, come una provincia dotata di autonomia illimitata, i cui proventi non affluiscono alla capitale. L'esperienza sembra mostrare che la totalità interna dell'Io si forma essenzialmente interagendo con l'armonia e la compiutezza del compito al quale è tesa la nostra vita.

Come l'unità di un oggetto si realizza per noi quando vi proiettiamo il nostro modo di sentire, il nostro «Io» e lo formiamo secondo la nostra immagine, nella quale la pluralità delle determinazioni si sviluppa fino a divenire l'unità dell'Io, così, in senso psicologico-pratico, l'unità dell'oggetto da noi creata, o la sua mancanza, agiscono sulla formazione corrispondente della nostra personalità. Quando la nostra energia non produce un tutto, nel quale essa possa dispiegarsi nella propria unità, manca un vero e proprio rapporto tra i due, le tendenze interne della prestazione la spingono verso le prestazioni di altri che unite ad essa formano una totalità, ma la prestazione non permette di risalire al produttore. Data tale inadeguatezza tra la forma d'esistenza del lavoratore e quella del suo prodotto — inadeguatezza che appare con la specializzazione spinta —, quest'ultimo si separa in modo particolarmente netto e radicale dal primo, il senso non gli viene dall'anima del produttore, ma dalla sua connessione con prodotti che hanno altre origini; gli manca, dato il suo carattere frammentario, l'essenza della spiritualità che si avverte così facilmente nel prodotto del lavoro quando appare interamente come opera di *un solo* uomo. Così esso non può cercare la propria significatività né nel rispecchiamento di una soggettività, né nel riflesso che come espressione dell'anima creatrice il prodotto proietta sulla stessa, ma può trovarlo esclusivamente come prestazione oggettiva che si allontana dal soggetto. Questa connessione si mostra in misura non minore nella sua antitesi estrema, nell'opera d'arte. La sua essenza si contrappone radicalmente a quella della divisione del lavoro tra una pluralità di lavoratori, nessuno dei quali compie di per sé una prestazione totale. L'opera d'arte è tra tutte le opere umane — non escluso lo Stato — l'unità più chiusa, la totalità più autosufficiente. Infatti, per quanto lo Stato in particolari circostanze possa giungere ad un'interna armonia, pure non assorbe in sé i suoi elementi al punto che ognuno di essi non conduca una vita propria dotata di particolari interessi. Noi siamo uniti allo Stato sempre e soltanto con una parte della nostra personalità, ma le altre parti si volgono ad altri centri. L'arte, invece, non consente a nessun elemento di avere un significato al di fuori della cornice in cui lo pone, la singola opera d'arte distrugge la polisemia delle parole e dei toni, dei colori e delle forme, lasciando esistere per la coscienza soltanto il lato di essi rivolto all'opera stessa. Questa chiusura dell'opera d'arte significa però

che in essa giunge ad espressione un'unità spirituale soggettiva; l'opera d'arte richiede soltanto un uomo, ma lo esige nella sua interezza, nel cuore della sua interiorità: in cambio la sua forma le permette di essere il più puro specchio e la più pura espressione del soggetto. Il rifiuto completo della divisione del lavoro è tanto causa quanto sintomo del legame tra la totalità dell'opera in se compiuta e l'unità dell'anima. Al contrario, il dominio della divisione del lavoro genera incommensurabilità tra la prestazione e colui che la compie, questi non si riconosce più nelle proprie azioni, le quali presentano una forma radicalmente diversa da tutto ciò che ha un carattere personale e spirituale e appaiono soltanto come un momento parziale della nostra essenza, formato in modo del tutto unilaterale e indifferente verso la totalità unitaria di essa. La prestazione compiuta nel quadro di una accentuata divisione del lavoro e con la consapevolezza di questo carattere, spinge dunque già di per sé stessa verso la categoria dell'oggettività; il considerarla nei suoi effetti come qualcosa di puramente oggettivo e anonimo diventa anche per il lavoratore stesso sempre più plausibile, poiché non la sente più affondare le radici nell'insieme del suo sistema di vita.

Quanto più integralmente un tutto che nasce da contributi soggettivi assorbe in sé le parti, quanto più il carattere di ogni parte è quello di valere e di agire veramente soltanto come parte di questo tutto, tanto più oggettivo è il tutto, tanto più vive una vita al di là dei soggetti che lo hanno prodotto. — In generale, alla specializzazione della produzione corrisponde una diffusione del consumo: per esempio, anche l'uomo contemporaneo più specializzato nella sua vita spirituale, il più unilaterale dal punto di vista della sua competenza professionale, legge tuttavia il suo giornale, mostrando un consumo spirituale di una vastità che cent'anni fa non era possibile nemmeno all'uomo più poliedrico e di più ampie vedute. L'allargamento del consumo è collegato però alla crescita della cultura *oggettiva*, perché quanto più oggettivo e impersonale è un prodotto, tanto più numerosi sono gli uomini ai quali si adatta. Affinché il consumo del singolo possa trovare un materiale così ampio, questo deve essere reso accessibile a moltissimi individui e risultare attraente per tutti, non può quindi tener conto delle differenze soggettive dei desideri, mentre d'altra parte solo la differenziazione estrema della produzione è in grado di fabbricare gli oggetti a buon mercato richiesti dal consumo di massa. Quest'ultimo costituisce di nuovo un vincolo che mette in rapporto l'oggettività della cultura con la divisione del lavoro.

Infine, il processo che si definisce come separazione del lavoratore dai mezzi di produzione e che a sua volta rientra nella divisione del lavoro, agisce evidentemente nello stesso senso. In quanto la funzione del capitalista è quella di entrare in possesso dei mezzi di produzione, di organizzarli, di ripartirli, essi

hanno per il lavoratore un'oggettività completamente diversa da quella che devono avere per colui che lavora con materiali e strumenti propri. Questa differenziazione capitalistica separa radicalmente l'una dall'altra le condizioni soggettive e quelle oggettive del lavoro — una separazione per la quale non vi era nessuna ragione psicologica quando entrambe si trovavano ancora unite nella stessa mano. In quanto il lavoro stesso e il suo oggetto immediato spettano a *diverse* persone, il carattere oggettivo di questi oggetti deve acquisire un rilievo straordinariamente netto per la coscienza del lavoratore, tanto più netto in quanto il lavoro e la sua materia sono, d'altra parte, un'unità e quindi proprio la loro stretta vicinanza deve rendere particolarmente avvertibili le loro attuali direzioni contrarie. Questo processo continuo si riscontra nel fatto che non solo i mezzi di produzione ma anche il lavoro stesso si separa dal lavoratore; questo è il significato del fenomeno al quale ci si riferisce dicendo che la forza-lavoro è diventata una merce. Quando il lavoratore opera su materiale proprio, il suo lavoro rimane all'interno della cerchia della sua personalità, e l'opera compiuta si separa da essa solo nel momento della vendita. Tuttavia, se manca la possibilità di valorizzare in questo modo il suo lavoro, egli lo mette a disposizione di un altro ad un prezzo di mercato, se ne separa dunque nell'attimo stesso in cui abbandona la sua fonte. Il fatto che esso condivida il carattere, il tipo di valutazione, i modi di sviluppo di tutte le merci, significa proprio che agli occhi del lavoratore è divenuto qualcosa di oggettivo, qualcosa che non soltanto egli *non* è più, ma che propriamente *non ha* più. Infatti, non appena egli trasforma la quantità di lavoro potenziale di cui dispone in lavoro reale, essa non gli appartiene più, mentre gli appartiene il suo equivalente in denaro. Essa appartiene ad un altro, o, più precisamente, appartiene ad una organizzazione del lavoro oggettiva. Anche la mercificazione del lavoro, dunque, è soltanto un aspetto del generale processo di differenziazione che separa dalla personalità i singoli contenuti per porli di fronte ad essa come oggetti dotati di una determinatezza e di un movimento indipendenti. Infine, il risultato di questo destino dei mezzi di produzione e della forza-lavoro si manifesta nel loro prodotto. Che il prodotto del lavoro sia un oggetto dell'epoca capitalistica, con un deciso essere-per-sé, con proprie leggi di movimento, con un carattere estraneo persino al soggetto che lo produce, risulta nel modo più chiaro dal fatto che il lavoratore è costretto a comperare il prodotto del proprio lavoro, se vuole disporne. — Questo schema generale dello sviluppo vale molto al di là del caso del lavoro salariato. L'immensa divisione del lavoro presente, per esempio, nella scienza, fa sì che solamente pochissimi ricercatori possano disporre delle condizioni del loro lavoro; una grande quantità di dati e di metodi deve semplicemente essere accettata dall'esterno come materiale oggettivo, come proprietà spirituale

altrui con la quale si compie il proprio lavoro. Nel campo della tecnologia ricordo che ancora all'inizio del XIX secolo, quando particolarmente nel campo dell'industria tessile e di quella siderurgica si susseguivano rapidamente le più grandiose invenzioni, gli inventori non solo dovevano costruire le macchine ideate con le loro mani e senza l'aiuto di altre macchine, ma per lo più dovevano anche progettare gli strumenti necessari e fabbricarseli da sé. Lo stato attuale della scienza può essere definito in senso ampio — e in ogni caso nel senso che qui ci interessa — come separazione del lavoratore dai suoi mezzi di produzione. Infatti, nel processo di produzione scientifica, il materiale oggettivo del produttore si separa dal processo soggettivo del suo lavoro. Quanto più l'attività scientifica era indifferenziata, tanto più il ricercatore doveva elaborare personalmente tutte le precondizioni e i materiali del suo lavoro e tanto meno si presentava ai suoi occhi la contrapposizione tra la sua prestazione soggettiva e un mondo di dati di fatto scientifici oggettivamente immutabili. Anche qui questa contrapposizione si estende fin dentro il prodotto del lavoro: anche il risultato stesso, per quanto sia il frutto di uno sforzo soggettivo, deve elevarsi alla categoria di fatto oggettivo, indipendente dal produttore, quanto più il prodotto del lavoro di altri è in esso racchiuso e implicato fin dal principio. Perciò vediamo che anche nella scienza in cui è minima la divisione del lavoro, nella filosofia — in particolare nella metafisica — da un lato il materiale oggettivo utilizzato gioca un ruolo assolutamente secondario, dall'altro il prodotto si è separato in misura minima dalla sua origine soggettiva; piuttosto, si presenta interamente come opera di un'unica personalità.

Se dunque la divisione del lavoro — che io intendo qui nel senso più ampio, comprendendo sia la divisione della produzione, sia la frantumazione del lavoro, sia la specializzazione — separa la personalità creatrice dall'opera creata e fa sì che quest'ultima raggiunga un'oggettiva indipendenza, qualcosa di simile si instaura nel rapporto tra la produzione realizzata mediante la divisione del lavoro e il consumatore. Qui si tratta di trarre le conseguenze psicologiche di fatti esterni universalmente noti. Il lavoro su commissione, che dominava l'artigianato medievale e che nell'ultimo secolo ha conosciuto una rapidissima decadenza, permetteva al consumatore di instaurare un rapporto personale con la merce: poiché era predisposta in particolare per lui e rappresentava, per così dire, un'interazione tra consumatore e produttore, essa apparteneva intimamente anche al consumatore, così come apparteneva al produttore. Come nella teoria si è conciliata la contrapposizione tra soggetto e oggetto facendo in modo che il secondo risultasse la rappresentazione del primo, così nella prassi la stessa contrapposizione non si sviluppa fintanto che l'oggetto nasce per opera o per volontà di un solo soggetto. In quanto la

divisione del lavoro distrugge la produzione su commissione — in primo luogo perché il committente può mettersi in contatto con un produttore, ma non con una dozzina di collaboratori — il carattere soggettivo del prodotto svanisce anche dal lato del consumatore, perché il prodotto nasce indipendentemente da lui. La merce è un'entità oggettiva, a cui ora egli accede dall'esterno e che, per così dire, gli presenta la sua esistenza e il suo modo di essere come qualcosa di autonomo. Ad esempio, la differenza tra un moderno magazzino di abbigliamento, basato su un'estrema specializzazione, e il lavoro del sarto, che veniva in casa, caratterizza nel modo più netto la maggiore oggettività della sfera economica, la sua impersonale autonomia in rapporto al soggetto consumatore al quale era originariamente unita. Si è posto in rilievo che, con la frammentazione del lavoro in prestazioni parziali sempre più specializzate, i rapporti di scambio diventano sempre più articolati, più mediati, e che quindi l'economia comporta una sempre maggior quantità di rapporti e di obbligazioni, *che non sono immediatamente reciproche*. È evidente in che misura il carattere complessivo delle transazioni risulti oggettivato, e come la soggettività debba spezzarsi e tradursi in fredda riservatezza e anonima oggettività quando tra il produttore e chi riceve il suo prodotto si inseriscono tante istanze intermedie che tolgono l'uno dal raggio di visibilità dell'altro.

A questa autonomia della produzione nei confronti del consumo è collegato un aspetto della divisione del lavoro che oggi è tanto frequente quanto poco compreso nel suo significato. Fin dalle prime forme di produzione domina in generale l'idea semplice in base alla quale gli strati più bassi della società lavorano per i più alti; il fatto che le piante traggano vita dal terreno, gli animali dalle piante, l'uomo dagli animali, si ripeterebbe, giustamente o ingiustamente, nella struttura della società: quanto più in alto stanno gli individui, da un punto di vista sociale e spirituale, tanto più la loro esistenza si fonda sul lavoro dei sottoposti che essi non ricompensano a loro volta con lavoro, ma soltanto con denaro. Questa concezione è oggi del tutto inesatta, da quando cioè i bisogni delle masse inferiori vengono soddisfatti dalla grande industria che ha posto al loro servizio immense energie scientifiche, tecniche e organizzative dei ceti più elevati. Il grande chimico, che nel suo laboratorio pensa alla preparazione dei coloranti, lavora per la contadina che sceglie dal mereiaio la sciarpa più variopinta; quando il grande commerciante, con speculazioni estese a tutto il mondo, importa in Germania grano americano, è al servizio del proletario più povero; l'attività di un cotonificio, nella quale sono impiegate intelligenze di grado elevato, dipende da consumatori del più basso strato sociale. Questo effetto di ritorno dei servizi, mediante il quale le classi più basse comperano il lavoro delle classi più elevate, si presenta ora in innumerevoli esempi che definiscano l'intero ambito della nostra vita

culturale. Ma questo fenomeno è possibile solo perché l'oggettivazione si è impadronita della produzione sia nei confronti del soggetto che produce che nei confronti di quello che consuma; attraverso questo processo la produzione si trova ora al di là delle differenze sociali o d'altro tipo. Il fatto che i più elevati produttori di cultura sono al servizio dei consumatori di più bassa estrazione sociale significa proprio che tra loro non esiste alcun rapporto, e che invece si è inserito un oggetto, da un lato del quale gli uni, per così dire, lavorano, mentre dall'altro lato gli altri lo consumano, un oggetto che li divide e nello stesso tempo li unisce. Il fatto fondamentale è evidentemente la divisione del lavoro: la tecnica della produzione è così specializzata che la messa in funzione delle sue diverse parti non soltanto riguarda un numero sempre maggiore di persone, ma anche persone sempre più diverse — finché si giunge al punto che una parte del lavoro per gli articoli più necessari e di più basso livello viene prestata dalle persone di grado più elevato, mentre, viceversa, con un processo del tutto corrispondente di oggettivazione, il frazionamento del lavoro in base alla tecnica meccanica fa sì che alla produzione dei prodotti più raffinati della cultura superiore collaborino le mani più rozze (si pensi, ad esempio, alla differenza tra una moderna tipografia e la produzione dei libri prima dell'invenzione della stampa!). Da questo capovolgimento del rapporto, considerato tipico, tra gli strati sociali più alti e quelli più bassi risulta dunque nel modo più chiaro come la divisione del lavoro fa sì che i primi lavorino per i secondi, ma che la forma in cui tutto questo può accadere è la completa oggettivazione della prestazione produttiva stessa, sia nei confronti degli uni che nei confronti degli altri in quanto soggetti. Quel capovolgimento non è altro che una conseguenza estrema del legame tra divisione del lavoro e oggettivazione.

Se la divisione del lavoro ha operato finora come specializzazione delle attività personali, bisogna considerare ora che la specializzazione degli oggetti agisce in misura non minore nel senso di porli a quella distanza dai soggetti che appare come indipendenza dell'oggetto, come incapacità del soggetto di assimilarlo e di sottometterlo al proprio ritmo. Questo vale soprattutto per i mezzi di produzione. Quanto più questi sono differenziati, composti da una pluralità di parti specializzate, tanto meno la personalità del lavoratore può esprimersi per mezzo di essi e tanto meno si può riconoscere la sua mano nel prodotto. Gli strumenti con cui l'arte lavora sono in complesso relativamente indifferenziati e danno pertanto all'arte un margine molto ampio per dispiegarsi per loro tramite. Non si pongono di fronte ad essa come la macchina industriale che per la sua complessità e specializzazione raggiunge, per così dire, la forma dell'abilità personale e un carattere personalmente definito, tanto che il lavoratore non può più permearla della sua personalità,

come nel caso degli strumenti dell'arte, in sé stessi più indefiniti. Gli strumenti dello scultore da millenni non si sono sviluppati da uno stadio di completa *non* specializzazione. Quando invece ciò è accaduto con uno strumento artistico in modo molto netto, come con il pianoforte, questo dipende dal fatto che il carattere dello strumento è molto oggettivo, un carattere che è già in misura molto maggiore per sé e perciò pone all'espressione della soggettività un limite molto più forte di quello che pone il violino, in sé tecnicamente molto meno differenziato. Il carattere automatico della macchina moderna è la conseguenza di una scomposizione e di una specializzazione molto avanzata dei materiali e delle forze, così come il carattere automatico di una burocrazia molto perfezionata può sorgere soltanto sulla base di una raffinata divisione del lavoro tra i suoi funzionari. Ma in quanto diventa una totalità e prende su di sé una parte sempre più grande del lavoro, la macchina sta di fronte al lavoratore come una forza autonoma, mentre egli di fronte ad essa non agisce come personalità individualizzata, ma soltanto come esecutore di una prestazione oggettivamente assegnata. Basta paragonare, ad esempio, l'operaio di una fabbrica di scarpe con l'artigiano che fabbrica scarpe su ordinazione per vedere in quale misura la specializzazione degli strumenti di lavoro impedisca in misura maggiore o minore l'intervento delle qualità personali e faccia sì che soggetto e oggetto si sviluppino come potenze indipendenti l'una dall'altra in base alla loro natura. Mentre lo strumento indifferenziato è veramente una mera continuazione del braccio, solo lo strumento più specializzato si eleva alla pura categoria dell'oggetto. In modo molto caratteristico ed evidente questo processo si compie anche negli strumenti bellici; il punto culminante è costituito dalla macchina più specializzata e perfetta, la nave da guerra: in essa l'oggettivazione è progredita a tal punto che nella guerra navale moderna spesso l'unico fattore decisivo è il puro rapporto numerico delle navi dello stesso tipo!

Il processo di oggettivazione dei contenuti della cultura, che, spinto dalla loro specializzazione, crea tra il soggetto e i suoi prodotti un'estraneità sempre crescente, si insinua fin negli aspetti intimi della vita quotidiana. La struttura delle abitazioni, gli oggetti d'uso e gli oggetti ornamentali che ci circondano erano ancora nei primi decenni del XIX secolo — considerando i bisogni degli strati sociali più bassi, ma anche quelli degli strati sociali di più elevata formazione — di una semplicità e di una durezza assai più consistente. Nasceva da ciò quell'«aderire» della personalità agli oggetti che la circondavano, che appare già alla generazione di mezzo come una bizzarria dei nonni. Questa situazione è stata interrotta dalla differenziazione degli oggetti secondo tre diverse dimensioni, e sempre con lo stesso risultato. In primo luogo, è la mera pluralità di oggetti di forma molto specifica che rende difficile

un rapporto stretto, per così dire personale, con i singoli oggetti: poche e semplici suppellettili sono più facilmente assimilabili dalla personalità, mentre la loro grande varietà crea nei confronti dell'Io quasi un partito antagonista; ciò trova espressione nel lamento delle massaie che la cura dell'arredamento domestico richiede un culto feticistico e formale, e nell'odio che a volte esplode in nature più profonde e serie contro la quantità infinita di oggetti coi quali circondiamo la nostra vita. Il primo caso è culturalmente indicativo perché l'attività con cui la donna provvedeva alla cura della casa era un tempo più estesa e faticosa di quanto non lo sia adesso. Ma non si giungeva a quel sentimento di schiavitù nei confronti degli oggetti perché essi erano più Erettamente legati alla personalità. Quest'ultima poteva permeare più facilmente di sé i pochi oggetti non differenziati, essi non le opponevano la loro autonomia, come nel caso di una massa di oggetti specializzati. Questi, invece, quando dobbiamo servirli, sono sentiti come una potenza ostile. Come la libertà non è qualcosa di negativo, ma la positiva estensione del potere dell'Io sugli oggetti che ad esso si piegano, così al contrario, oggetto è per noi soltanto il punto in cui cessa la nostra libertà, qualcosa con cui siamo in rapporto, senza poterlo tuttavia assimilare al nostro Io. La sensazione di venir oppressi dalle esteriorità con cui la vita moderna ci circonda non è soltanto la conseguenza, ma anche la causa del fatto che esse ci stanno di fronte come oggetti autonomi. Il senso di penosità dipende dal fatto che questi molteplici oggetti che si affollano intorno a noi sono in fondo equivalenti, e proprio per le ragioni specifiche tipiche dell'economia monetaria, cioè la genesi impersonale e la facile sostituibilità. Il fatto che la grande industria alimenti il pensiero socialista non si basa soltanto sulla situazione dei lavoratori, ma anche sulla natura oggettiva dei prodotti: l'uomo moderno è circondato soltanto da cose così impersonali che l'idea di un ordine di vita fundamentalmente anti-individuale deve risultargli sempre più familiare, come del resto può sorgere l'idea di un'opposizione a questo ordine. Gli oggetti della cultura si sviluppano sempre più nel senso di un mondo che al suo interno è strettamente connesso, ma incide in un numero sempre minore di punti sul soggetto, sulla sua volontà e i suoi sentimenti. Questa connessione viene rafforzata da una certa autonomia di movimento degli oggetti. È stato sottolineato che il commerciante, l'artigiano, lo studioso, sono oggi molto meno in movimento che non, ad esempio, all'epoca della Riforma. Gli oggetti materiali, come quelli spirituali, si muovono oggi indipendentemente, senza bisogno di persone che li rappresentino o li trasportino. Uomini e cose si sono separati. Il pensiero, lo sforzo di lavoro, l'abilità, hanno ottenuto, mediante il loro crescente investimento in forme oggettive, in libri e in merci, la possibilità di muoversi autonomamente. Il moderno progresso dei mezzi di trasporto è soltanto la

realizzazione o l'espressione di questo fenomeno. Solo mediante la loro mobilità impersonale si compie la differenziazione degli oggetti dall'uomo giungendo a formare una sfera autosufficiente. L'esempio definitivo del carattere meccanico dell'economia moderna è il distributore automatico; in esso la mediazione umana viene esclusa completamente anche dalla vendita al dettaglio, che da sempre era fondata sul rapporto interpersonale; l'equivalente in denaro viene meccanicamente trasformato in merce. Ad un altro livello, lo stesso principio agisce anche nel grande magazzino a prezzo unico e in simili istituzioni commerciali nelle quali il processo economico-psicologico non procede dalla merce al prezzo, ma muove dal prezzo alla merce. Infatti, in questo caso l'uguaglianza *a priori* del prezzo di tutti gli oggetti esclude tutta una serie di riflessioni e di considerazioni del compratore, e di sforzi e spiegazioni del venditore, così che l'atto economico attraversa le istanze personali molto rapidamente e in modo indifferente nei loro confronti.

Allo stesso risultato di questa differenziazione tra ciò che è vicino nello spazio porta anche la differenziazione nell'ambito di ciò che si succede nel tempo. Il cambiamento della moda interrompe quel processo intimo di appropriazione e di radicamento tra soggetto e oggetto, che non permette di giungere alla loro discrepanza. La moda è una di quelle configurazioni sociali che uniscono in una particolare combinazione il fascino della differenza e del cambiamento con quello dell'uguaglianza e della coesione. Ogni moda è per essenza moda di classe, cioè essa definisce ogni volta uno strato sociale che con l'uguaglianza del proprio modo di apparire si fonde unitariamente al proprio interno mentre si chiude, verso l'esterno, nei confronti di altri strati sociali. Non appena lo strato inferiore, che cerca di imitare quello superiore, se ne è appropriato, essa viene abbandonata da quest'ultimo che ne crea una nuova. Perciò vi sono state delle mode ovunque le differenze sociali hanno prodotto espressioni visibili. Ma il movimento della società da cent'anni a questa parte ha conferito loro un tempo del tutto particolare, da un lato mediante la diffusione di una certa fluidità dei confini di classe e la frequente promozione sociale individuale (che tuttavia a volte riguarda anche interi gruppi), dall'altro con il predominio del terzo stato. Nel primo caso le mode delle classi dirigenti (da questo punto di vista) devono cambiare con estrema rapidità, perché la pressione degli strati inferiori, che sottrae alla moda dominante il suo senso e il suo fascino, è ora quasi immediata. Il secondo momento acquista efficacia in quanto il ceto medio e la popolazione delle città, in contrasto con il conservatorismo degli strati sociali più alti e dei contadini, hanno caratteristiche di grande variabilità. Le classi e gli individui inquieti che premono verso il mutamento, ritrovano nella moda, nella forma dei cambiamenti e dei contrasti di vita, il tempo dei loro moti psichici. Se le mode

attuali non sono così stravaganti e dispendiose come quelle dei secoli precedenti, ma hanno una durata molto più breve, ciò dipende dal fatto che esse dominano cerchie sempre più ampie. Altri motivi sono che la possibilità di appropriarsene è stata molto facilitata a coloro che occupano i gradini più bassi della scala sociale, e che il loro luogo privilegiato è diventata la borghesia benestante. Il risultato di questa diffusione della moda, sia dal punto di vista dell'ampiezza che da quello del tempo, è che essa appare come un movimento autonomo, come una potenza oggettiva che si sviluppa con forze proprie, e che percorre la sua strada indipendentemente da ogni singolo. Quando le mode — e non si tratta affatto soltanto di mode che riguardano l'abbigliamento — duravano relativamente più a lungo e tenevano assieme cerchie relativamente ristrette, si poteva giungere ad un rapporto per così dire personale tra il soggetto e i singoli contenuti delle mode stesse. La rapidità del loro cambiamento — dunque la loro differenziazione nella successione del tempo — e l'ambito della loro diffusione sciolgono questa connessione. Come accade per altri miti sociali dell'epoca moderna, la moda ha poco a che fare con l'individuo, l'individuo ha poco a che fare con la moda, i loro contenuti si sviluppano come mondi evoluzionisticamente separati.

Posto dunque che la differenziazione dei contenuti di cultura universalmente diffusi in base agli aspetti formali della contiguità e della successione contribuisce a dare loro un carattere di oggettività autonoma, voglio, in terzo luogo, indicare un ulteriore momento che risulta in questo senso di contenuto assai efficace. Penso alla pluralità degli stili con cui ci si presentano gli oggetti che vediamo ogni giorno — dal modo di costruire le case alla rilegatura dei libri, dalle opere delle arti figurative alla struttura dei giardini e all'arredamento delle stanze, in cui si insediano l'uno accanto all'altro il Rinascimento e lo stile giapponese, il Barocco e lo stile impero, lo stile preraffaellita e i canoni di un utilitarismo realistico. Questa è la conseguenza dell'estensione del nostro sapere storico che è anch'esso in rapporto di interazione con quella volubilità dell'uomo moderno che è stata messa in evidenza. La comprensione della storia richiede una grande flessibilità mentale, una capacità di proiezione empatica nelle strutture più lontane dal nostro stato e di riproduzione in noi stessi; infatti, ogni storia, per quanto tratti di cose visibili, ha senso e può venir intesa solo come storia di interessi, sentimenti, aspirazioni che ne costituiscono la base: persino il materialismo storico altro non è che un'ipotesi psicologica. Per appropriarsi del contenuto della storia è richiesta una grande capacità di immaginazione e di riproduzione, una sublimazione interiore della variabilità. Le inclinazioni storicizzanti del nostro secolo, la sua incomparabile capacità di riprodurre e di rendere vitale ciò che è più lontano — in senso temporale come in senso

spaziale — è soltanto l'aspetto interno del potenziamento universale della sua capacità di adattamento e della sua generale mobilità. Di qui la varietà sconcertante degli stili che nella nostra civiltà vengono accolti, rappresentati, compresi. Se ogni stile è come una lingua dotata di suoni e inflessioni particolari e di una propria sintassi per esprimere la vita, finché ne conosciamo uno solo, col quale modelliamo noi stessi e il nostro ambiente, lo stile non si presenta alla nostra coscienza come una potenza autonoma che vive una propria vita. Nessuno sente nella propria lingua madre, nella misura in cui la parla con scioltezza, la presenza di una legalità oggettiva, alla quale debba riferirsi come a qualcosa che trascende il soggetto, per ricavare da essa la possibilità, in base a norme che sono da lui indipendenti, di esprimere la propria interiorità. Piuttosto, ciò che viene espresso e l'espressione stessa sono in questo caso immediatamente la stessa cosa e noi non sentiamo la lingua materna come un'entità autonoma che ci sta di fronte, come quando impariamo una lingua straniera. Così, gli uomini che possiedono un solo stile unitario che informa tutta la loro vita presenteranno lo stesso stile connesso in modo non problematico ai *contenuti* della loro vita medesima. Tutto ciò che creano o vedono si esprime naturalmente in esso e in nessuna occasione psicologica questo stile si separa dai contenuti materiali di questa creazione o di questa visione per porsi di fronte all'Io come una struttura dotata di origine propria. Solo quando è disponibile una pluralità di stili il singolo stile si separerà dal suo contenuto in modo tale che di fronte alla sua autonomia e alla sua autonoma significatività esista la nostra libertà di sceglierne uno oppure un altro. Con la differenziazione degli stili ogni singolo stile, e quindi lo stile in generale, diventa qualcosa di oggettivo, che vale indipendentemente dal soggetto e dai suoi interessi, dalle sue attività, dai suoi piaceri o dispiaceri. Il fatto che tutti i contenuti visivi della nostra vita culturale si siano distinti in una pluralità di stili sopprime quel rapporto originario con essi in cui soggetto e oggetto sono ancora per così dire indissociabili e ci pone di fronte ad un mondo di possibilità espressive che si sviluppano secondo norme proprie, un mondo di forme di espressione della vita tale che queste forme, da un lato, e la nostra soggettività, dall'altro, siano come due partiti tra cui domina un rapporto puramente casuale di contatti, armonici o disarmonici.

Questo è dunque, approssimativamente, l'ambito in cui la divisione del lavoro e la specializzazione, in senso sia personale che oggettivo, portano avanti il grande processo di oggettivazione della cultura moderna. Di tutti questi fenomeni si compone il quadro complessivo in cui il contenuto della cultura diventa sempre più, e sempre più consapevolmente, spirito *oggettivo*, non soltanto nei confronti di coloro che lo recepiscono, ma anche nei confronti di quelli che lo producono. Nella misura in cui questa oggettivazione procede,

diventa più comprensibile quello strano fenomeno dal quale sono partite le nostre riflessioni: il potenziamento culturale degli individui può restare notevolmente arretrato rispetto a quello delle cose, sia tangibile che funzionale e spirituale.

La prevalenza occasionale della cultura soggettiva.

Il fatto che occasionalmente possa accadere il contrario, prova l'esistenza di un processo di autonomizzazione reciproca di entrambe le forme dello spirito. In modo abbastanza nascosto e modificato ciò si verifica nel seguente fenomeno. Sembra che nella Germania del Nord l'economia contadina sopravviva soltanto in virtù di un tipo di diritto ereditario particolare, cioè solo se uno degli eredi ottiene il fondo e tacita gli altri eredi con quote minori di quelle che essi ricevrebbero in base al valore della vendita del fondo stesso. Se ci si basasse su quest'ultimo — che attualmente supera di molto il valore in base al reddito — il fondo nel momento della valutazione successoria risulterebbe a tal punto gravato da ipoteche che resterebbe possibile soltanto un'attività assai ridotta. Tuttavia, la coscienza giuridica moderna di stampo individualistico esige questa equiparazione meccanica, conforme ai criteri del denaro, di tutti gli eredi e non concede a nessun figlio un privilegio che peraltro sarebbe, nello stesso tempo, la condizione per un'attività oggettivamente corretta dal punto di vista economico. Indubbiamente, in questi casi si realizza spesso un'elevazione culturale dei singoli individui al prezzo di un relativo abbassamento della cultura oggettiva. In modo molto netto una discrepanza di questo tipo appare in vere e proprie istituzioni sociali la cui evoluzione presenta un ritmo più lento e conservatore di quello degli individui. A questo schema appartengono tutti quei casi dove i rapporti di produzione, in vigore nel corso di una determinata epoca, vengono superati dalle forze di produzione che essi stessi hanno sviluppato, in modo da non permettere a queste ultime un'adeguata espressione e utilizzazione. Queste forze sono in gran parte di natura personale: ciò che le persone sono in grado di fare o sono autorizzate a volere, non trova più alcun posto nelle forme oggettive delle imprese. Il necessario cambiamento di queste avviene sempre e soltanto quando i momenti che premono in questo senso si accumulano fino a diventare prevalenti; fino a quel punto l'organizzazione oggettiva della produzione resta arretrata rispetto allo sviluppo delle energie economiche individuali. Questo schema spiega molti motivi che favoriscono il movimento delle donne. Uno straordinario numero di attività domestiche, che prima spettavano alla donna, è stato trasferito dal progresso della moderna tecnica industriale al di fuori della casa, dove gli oggetti relativi vengono prodotti più

a buon prezzo e in modo più adeguato. In questo modo, moltissime donne della classe borghese hanno visto sfuggire il contenuto attivo della vita senza che con altrettanta rapidità altre attività e altre mete siano subentrato nel posto rimasto vuoto: la frequente «insoddisfazione» delle donne moderne, l'inutilizzabilità delle loro forze che retroagendo provocano tutta una serie di turbamenti e di distruzioni, la loro ricerca, in parte sana e in parte morbosa, di conferme in un ambito esterno alla casa, è il risultato del fatto che la tecnica nella sua oggettività ha preso un cammino proprio, più rapido delle possibilità di sviluppo delle persone. Da una situazione di questo tipo deriva il carattere spesso insoddisfacente del matrimonio moderno. Le forme consolidate e le abitudini di vita del matrimonio, costrittive nei confronti degli individui, sarebbero contrarie ad uno sviluppo personale dei contraenti, in particolare della donna che le avrebbe ampiamente superate. Gli individui mirerebbero ora ad una libertà, ad una comprensione, ad una uguaglianza di diritti e di formazione a cui la vita matrimoniale, così come è ora, tradizionalmente e oggettivamente fissata, non darebbe spazio: per usare una formula, lo spirito oggettivo del matrimonio si sarebbe sviluppato più lentamente dello spirito soggettivo. Le cose non stanno diversamente nel caso del diritto: sviluppato logicamente a partire da determinati dati di fatto fondamentali, depositato in un codice di leggi fissate, sostenuto da un ceto particolare, sfocia in rigidità nei confronti di altri rapporti e di altri bisogni della vita sentiti dalle persone e si tramanda ereditariamente come un'eterna malattia dove la ragione diventa non senso, e ogni buona azione una calamità. Quando gli impulsi religiosi si cristallizzano in un patrimonio di dogmi determinati e questi, conformemente alla divisione del lavoro, vengono retti da una corporazione particolare, distinta dai credenti, gli stessi processi si colgono anche per la religione. Se si tiene conto di questa relativa autonomia della vita, con la quale le formazioni culturali divenute autonome, come esito di processi storici elementari, si contrappongono ai soggetti, il problema del progresso storico potrebbe risultare più chiaro. Che ogni risposta a questo problema appaia nello stesso tempo come plausibile e poco plausibile dipende forse dal fatto che esse non hanno lo stesso oggetto. Così, ad esempio, è possibile sostenere a buon diritto sia la tesi del progresso sia la tesi dell'immutabilità della sfera morale, se si volge lo sguardo ora ai principi diventati rigidi, alle organizzazioni, agli imperativi che si sono affermati nella coscienza della collettività, e ora al rapporto delle singole persone con questi ideali oggettivi, al grado di adeguatezza o di inadeguatezza con cui il soggetto si comporta da un punto di vista morale. Progresso e stagnazione possono essere vicinissimi, e non solo in provincie diverse della vita storica, ma anche nella medesima provincia, a seconda che consideriamo l'evoluzione dei soggetti oppure quella delle

strutture, che certo sono sorte dai contributi degli individui, ma che hanno acquisito una vita spirituale propria ed oggettiva.

Dopo aver visto come, accanto alla possibilità che lo sviluppo dello spirito oggettivo oltrepassi lo spirito soggettivo, vi sia anche la possibilità opposta, è opportuno ritornare al significato della divisione del lavoro per la realizzazione della prima possibilità. Questa doppia possibilità emerge, in breve, nel modo seguente. Il fatto che in qualsiasi tipo di produzione lo spirito oggettivato sia superiore al singolo individuo dipende dal grado di complessità dei modi di produzione, che presuppongono un numero straordinariamente alto sia di condizioni storiche e oggettive, sia di persone che svolgano funzioni di preparazione e di collaborazione. In questo modo il prodotto è in grado di accumulare in sé energie, qualità, potenzialità del tutto estranee al singolo produttore. Ciò risulta in particolare nella tecnica moderna che è una conseguenza della divisione del lavoro. Nella misura in cui il prodotto viene fabbricato essenzialmente da un singolo produttore o attraverso forme di cooperazione poco specializzata, il contenuto oggettivato non può superare sensibilmente i soggetti in termini di spirito e di energia. Solo un'avanzata divisione del lavoro fa del singolo prodotto un punto di raccolta delle forze che provengono da un numero grandissimo di individui; così che, considerato come unità e paragonato con ogni singolo individuo, il prodotto risulta superiore per tutta una serie di aspetti. Questa accumulazione di elementi di qualità e di perfezione nell'oggetto, che costituisce la loro sintesi, procede all'infinito, mentre lo sviluppo delle individualità in ogni periodo di tempo dato trova un limite invalicabile nella loro determinatezza naturale. Il fatto che il valore oggettivo assorbe in sé i singoli lati di moltissime personalità e quindi consente una possibilità di sviluppo oggettivamente superiore, tuttavia non consente la realizzazione di quelle forme di eccellenza che si realizzano soltanto mediante la sintesi delle energie di *un singolo soggetto*. Lo Stato* in particolare quello moderno, ne è l'esempio più evidente. Se, cioè, il razionalismo ha bollato come logicamente contraddittorio il dominio del monarca, che è soltanto un singolo uomo, su un grandissimo numero di altri uomini, si è però dimenticato che questi ultimi, nella misura in cui formano uno Stato sotto il dominio del monarca, non sono affatto «uomini» nello stesso senso in cui lo è il monarca stesso. Essi immettono piuttosto soltanto una certa frazione del loro essere e delle loro forze nello Stato e con le altre energie si diffondono in altre cerchie, ma la totalità della loro personalità non viene compresa da nessuna di esse. Il monarca, invece, investe completamente nel rapporto questa totalità, più di quanto non faccia ognuno dei suoi sudditi. Certo, fino a quando il dominio risulta assoluto nel senso che il signore può disporre direttamente delle persone in tutto l'ambito del loro essere, questo

squilibrio rimane. Il moderno Stato di diritto, invece, delimita esattamente il settore in cui le persone rientrano nella sfera dello Stato, le differenzia per formare se stesso con determinati elementi separati di esse. Quanto più netta è questa differenziazione, tanto più lo Stato si contrappone all'individuo come struttura oggettiva, separato dalla forma della spiritualità individuale. Il fatto di essere una sintesi degli elementi differenziati dei soggetti ne fa evidentemente un'entità sia al di sotto che al di sopra delle persone. Come lo Stato, così anche tutte le formazioni dello spirito oggettivo sorgono dalla combinazione di prestazioni individuali differenziate. Infatti, per quanto queste superino per contenuto spirituale oggettivo e per possibilità di sviluppo ogni intelletto individuale, tuttavia noi le sentiamo, nella stessa misura in cui aumenta la differenziazione e il numero degli elementi della divisione del lavoro, come puro meccanismo privo di anima. Appare qui nel modo più chiaro la differenza, se così si può definire, tra lo spirito e l'anima. Spirito è il contenuto oggettivo di ciò che all'interno dell'anima diviene consapevole in funzione vitale; anima è per così dire la forma che lo spirito, cioè il contenuto logico-concettuale del pensiero, assume per la nostra soggettività in quanto nostra soggettività. Perciò lo spirito, in questo senso, non è tenuto a formare un'unità, senza la quale non esiste anima. È come se i contenuti spirituali fossero in qualche modo dispersi e soltanto l'anima li riunisse in sé unitariamente, come in un organismo sono compresi sia i materiali non viventi che l'unità della vita. In ciò consiste la grandezza e il limite dell'anima nei confronti dei singoli contenuti della coscienza considerati nella loro validità indipendente e nella loro oggettiva significatività. Per quanto luminosa possa essere la perfezione e completa l'autosufficienza che Platone attribuisce al regno delle idee, che tuttavia non sono altro che i contenuti oggettivi del pensiero separati da ogni casualità della loro effettiva rappresentazione, e per quanto imperfetta, condizionata e crepuscolare possa apparirgli l'anima dell'uomo col suo pallido, confuso, a stento afferrabile riflesso di quelle pure significatività, per noi quella chiarezza plastica e quella logica determinatezza della forma non sono l'unico criterio di misura del valore degli ideali e delle realtà. Per noi la forma dell'unità personale, alla quale la coscienza riconduce il senso spirituale oggettivo delle cose, è di incomparabile valore; soltanto qui le cose giungono a quell'attrito reciproco che è vita e forza, soltanto qui si sviluppano quelle oscure irradiazioni del sentimento piene di calore, alle quali la chiara perfezione delle idee oggettivamente determinate non offre alcuno spazio e alcuna emozione. Lo stesso, però, vale anche per lo spirito che, mediante l'oggettivazione della nostra intelligenza, si pone di fronte all'anima come oggetto. La distanza tra i due cresce chiaramente nella misura in cui l'oggetto nasce dalla cooperazione, conforme alla divisione del lavoro, di un

numero crescente di persone; infatti, proprio in questa misura, diventa impossibile introdurre con il lavoro e far vivere nell'opera quell'unità della persona, a cui si collega per noi il valore, il calore, la specificità dell'anima. Il fatto che i processi moderati di differenziazione nella realizzazione dello spirito oggettivo sottraggano ad esso proprio questa forma di spiritualità dell'anima — in stretta connessione con l'essenza meccanica dei prodotti della nostra cultura — può essere il motivo determinante dell'ostilità con cui nature molto individualistiche e profonde si oppongono così spesso al «progresso della cultura». E ciò tanto più in quanto questo sviluppo della cultura oggettiva, determinato dalla divisione del lavoro, è un aspetto o una conseguenza del fenomeno generale che si è soliti esprimere dicendo che ciò che conta nell'epoca contemporanea non è più opera degli individui, ma delle masse. Dalla divisione del lavoro deriva di fatto che il singolo oggetto è già un prodotto di massa; la frammentazione degli individui nelle loro singole attività, che determina la nostra organizzazione del lavoro, e la combinazione di ciò che risulta così differenziato in un prodotto culturale oggettivo, ha come conseguenza il fatto che in questo singolo prodotto della cultura c'è tanta meno anima quante più anime hanno preso parte alla sua produzione. Lo splendore e la grandezza della cultura moderna mostra così alcune analogie con quel radioso regno delle idee di Platone, nel quale lo spirito oggettivo delle cose si trova in uno stato di immacolata perfezione, al quale però mancano i valori della personalità vera e propria che non si risolve in oggettività — una mancanza che la consapevolezza del carattere frammentario, irrazionale ed effimero della persona non può cancellare. Anzi, la spiritualità personale possiede in quanto pura forma un valore che si afferma nonostante la mediocrità e l'anti-idealismo del contenuto occasionale; essa continua ad esistere, come la significatività propria dell'esistenza, di fronte alla sua oggettività, persino nei casi dai quali siamo partiti e in cui la cultura soggettivo-individuale manifesta un regresso, mentre la cultura oggettiva progredisce.

In ogni comunità culturale il rapporto tra lo spirito divenuto oggettivo (e il suo sviluppo) e gli spiriti soggettivi è di estrema importanza, e proprio per quanto riguarda lo stile di vita; perché se il significato dello stile è di permettere a qualsiasi contenuto di esprimersi in modo formalmente uguale, certamente la relazione tra spirito oggettivo e soggettivo, per quanto riguarda quantità, grado e tempo di sviluppo, può essere la stessa in riferimento a diversi *contenuti* dello spirito culturale. Il modo generale in cui si svolge la vita, la cornice che la cultura della società offre agli impulsi dell'individuo, viene circoscritta dai seguenti interrogativi: se il singolo avverte la propria vita interiore vicina o estranea al movimento culturale oggettivo del suo tempo, se

egli lo sente come qualcosa di superiore, di cui può toccare, per così dire, soltanto l'orlo della veste, oppure sente il proprio valore personale superiore ad ogni spirito oggettivo; se all'interno della sua vita spirituale gli elementi oggettivi, storicamente dati, sono una forza dotata di legalità propria così che essi, e il nucleo vero e proprio della sua personalità, si sviluppano quasi indipendentemente l'uno dall'altro, oppure se l'anima è, per così dire, padrona a casa propria, o perlomeno, tra la sua vita più intima e i contenuti impersonali che essa vi accoglie, si stabilisce un'armonia d'intensità, di senso e di ritmo. Queste formulazioni, per quanto astratte, definiscono lo schema di infiniti interessi concreti e infiniti stati d'animo della vita quotidiana, e in questo modo definiscono la misura in cui le relazioni tra cultura oggettiva e cultura soggettiva determinano lo stile della vita.

Il rapporto del denaro con gli agenti di queste opposte tendenze.

Se la configurazione attuale di questo rapporto è sorretta dalla divisione del lavoro, essa è anche un derivato dell'economia monetaria. In primo luogo perché il frazionamento della produzione in molte prestazioni parziali richiede un'organizzazione che funzioni con quell'assoluta precisione e affidabilità che dal tempo in cui cessò il lavoro degli schiavi si può ottenere solo con il lavoro salariato degli operai. Ogni rapporto diversamente mediato tra imprenditore e operaio comporterebbe elementi imprevedibili, sia perché il pagamento in natura non è così semplice e non è determinabile con altrettanta esattezza, sia perché il puro rapporto in denaro ha quel carattere puramente oggettivo e automatico senza il quale non sono possibili organizzazioni molto differenziate e complesse. In secondo luogo, perché il motivo essenziale della comparsa del denaro diventa in generale più efficace nella misura in cui la produzione si specializza maggiormente. Infatti, nella circolazione economica uno dà all'altro ciò che desidera, se questi fa lo stesso con lui. La regola morale: fai agli altri ciò che desideri venga fatto a te, trova la massima realizzazione nell'economia. Anche se un produttore trova qualcuno disposto a prendere l'oggetto A che vuole scambiare, spesso non desidererà l'oggetto B che quest'ultimo è in grado di dargli in cambio. Il fatto che la diversità dei desideri tra due persone non coincida sempre con la diversità dei prodotti che esse hanno da offrire richiede — come è noto — l'introduzione di un mezzo di scambio; in modo che, se i proprietari di A e di B non possono accordarsi sullo scambio immediato, il primo dà il suo A in cambio di denaro, con il quale può procurarsi ora l'oggetto C desiderato, mentre il proprietario di B si procura il denaro per l'acquisto di A offrendo B allo stesso modo nei confronti di un terzo. Poiché dunque la *differenza* dei prodotti, ovvero dei desideri diretti nei

loro confronti, è la ragione che spiega la comparsa del denaro, il suo ruolo sarà evidentemente tanto più importante ed ineliminabile, quanto più gli oggetti in circolazione sono diversi; oppure, considerando la cosa da un altro lato: si può giungere ad una avanzata specializzazione delle prestazioni solo quando non si è più costretti allo scambio immediato. La possibilità che l'acquirente di un prodotto abbia da parte sua un oggetto da offrire che sia gradito a quel produttore diminuisce nella misura in cui aumenta la specificità dei prodotti e quella dei desideri umani. In questa direzione non subentra dunque nessun nuovo momento che colleghi la moderna differenziazione delle prestazioni al dominio universale del denaro; ma il legame tra i due valori culturali esiste già nel profondo delle loro radici e il fatto che le condizioni della specializzazione, attraverso l'interazione con l'economia monetaria, formino con essa una completa unità storica, costituisce soltanto il potenziamento graduale di una sintesi data con l'essenza di entrambe.

Attraverso questa mediazione lo stile della vita si collega dunque alla circolazione del denaro nella misura in cui dipende dal rapporto tra la cultura oggettiva e la cultura soggettiva. E, più precisamente, l'essenza di questa circolazione viene completamente svelata dalla circostanza che su di essa si basa tanto la prevalenza dello spirito oggettivo su quello soggettivo, quanto la conservazione, il potenziamento indipendente e lo sviluppo autonomo di quest'ultimo. Ciò che fa della cultura delle cose una potenza così prevalente nei confronti della cultura della persona singola è l'unità e la compattezza autonoma a cui quella è pervenuta nell'epoca moderna. La produzione, con la sua tecnica e i suoi risultati, appare come un cosmo dotato di solide determinatezze e di sviluppi per così dire logici, che sta di fronte all'individuo come il destino sta di fronte all'incostanza e all'irregolarità del nostro volere. Questo formale appartenere a sé stessa, questa coazione interna che unifica i contenuti della cultura facendone un'immagine speculare della connessione della natura, si realizza soltanto mediante il denaro: il denaro funge da un lato da cerniera di questo organismo; rende i suoi elementi reciprocamente sostituibili, stabilisce un rapporto di dipendenza reciproca e di continuità tra tutti gli impulsi. Da un altro lato, il denaro è paragonabile al sangue, la cui corrente continua penetra tutte le diramazioni delle membra e, nutrendole tutte contemporaneamente, fonda l'unità delle loro funzioni. Per quanto riguarda il secondo punto, il denaro, ponendosi tra l'uomo e le cose, consente all'uomo un'esistenza per così dire astratta, una libertà dalla considerazione immediata per le cose e dal rapporto immediato con esse, in mancanza della quale non si realizzerebbero determinate possibilità di sviluppo della nostra interiorità. Se l'uomo moderno, in circostanze favorevoli, si assicura una sfera di riservatezza della propria soggettività, una segretezza e un isolamento del

suo essere più personale — non in senso sociale, ma in un senso più profondo, metafisico — segretezza e isolamento che surrogano in qualche modo lo stile religioso di vita di altri tempi, ciò dipende dal fatto che il denaro, in misura sempre crescente, ci risparmia i contatti immediati con le cose, mentre ci facilita infinitamente il loro dominio e la scelta di ciò che va bene per noi.

Queste direzioni contrarie, una volta prese, possono aspirare anche ad un ideale di separazione assoluta, in cui ogni contenuto oggettivo della vita diventi sempre più oggettivo e impersonale, in modo tale che il residuo non oggettivabile della vita stessa diventi tanto più personale, come proprietà tanto più incontestabile dell'Io. Un singolo caso tipico di questo orientamento è la macchina da scrivere; lo scrivere, un atto esternamente oggettivo, che tuttavia in ogni caso ha una forma individuale caratteristica, abbandona tale forma a favore di una uniformità meccanica. Ma in questo modo, da un altro lato, si raggiunge un doppio risultato: in primo luogo l'efficacia di ciò che viene scritto si basa sul suo puro contenuto, senza che l'aspetto agisca in senso favorevole o provochi alcun disturbo, e, in secondo luogo, viene eliminato quell'elemento che tradisce l'aspetto più personale che il manoscritto così spesso lascia trasparire nelle comunicazioni più esteriori e indifferenti non meno che nelle più intime. Per quanto dunque il processo di meccanizzazione possa agire in modo socializzante, esso potenzia ciò che rimane della proprietà privata dell'Io spirituale verso una esclusività tanto più gelosa. Certo, questo allontanamento della spiritualità soggettiva da tutto ciò che è esteriore è tanto ostile all'ideale estetico di vita quanto può essere favorevole all'ideale della pura interiorità: una. combinazione che spiega tanto lo sgomento nei confronti del tempo presente di personalità dotate di disposizioni puramente estetiche, quanto la lieve tensione che cresce in forme per così dire sotterranee — del tutto diverse da quelle del tempo di Savonarola — tra gli spiriti di questo tipo e coloro che aspirano soltanto alla salvezza interiore. In quanto il denaro è tanto simbolo quanto causa del livellamento e della esteriorizzazione di tutto ciò che si fa livellare ed esteriorizzare, diventa anche il custode del massimo livello di interiorità che può svilupparsi solo all'interno dei confini più personali.

Fino a che punto questo processo porti a quell'affinamento, a quella particolarizzazione e interiorizzazione del soggetto, oppure, al contrario, faccia degli oggetti sottoposti, proprio per la facilità con la quale si può ottenerli, i padroni dell'uomo, non dipende più dal denaro, ma soltanto dall'uomo. L'economia monetaria si mostra anche qui in un rapporto formale con le condizioni del socialismo; infatti, ciò che da esse ci si aspetta — la liberazione dalla lotta individuale per l'esistenza, la garanzia dei livelli economici minimi e la facile accessibilità di quelli più elevati — potrebbe ugualmente esercitare un effetto di differenziazione tale da far sì che una certa frazione della società

giunga ad un inaudito livello di spiritualità, lontanissimo dalla cura per le cose terrene, mentre un'altra frazione cada in un materialismo pratico altrettanto inaudito.

In complesso, il denaro raggiunge il massimo dell'influenza proprio in quegli aspetti della nostra vita il cui stile viene determinato dal prevalere della cultura oggettiva su quella soggettiva. Il fatto che non si sottragga dal fare da sostegno anche all'eventualità opposta, pone nella luce più chiara le modalità e l'ambito della sua potenza storica. Per qualche verso si potrebbe paragonare il denaro alla lingua che, ugualmente, si presta ai più divergenti orientamenti del pensiero e del sentimento, fornendo ad essi una base di spiegazione e di elaborazione. Si tratta di una di quelle forze la cui specificità consiste proprio nell'assenza di specificità, ma che tuttavia possono tingere la vita in modo molto diverso perché l'elemento puramente formale, funzionale, quantitativo, che è il loro modo di essere, si incontra con i contenuti della vita e i suoi orientamenti qualitativi determinati e li determina nel senso della produzione di formazioni qualitativamente nuove. Favorendo il potenziamento e la maturazione di entrambi i rapporti possibili tra lo spirito oggettivo e quello soggettivo, la sua importanza per lo stile della vita non viene eliminata, ma accresciuta, non contraddetta, ma confermata.

III.

La modificazione della distanza tra l'Io e le cose come espressione della diversità degli stili di vita.

Raramente si chiarisce in che misura le nostre rappresentazioni dei processi psicologici abbiano un significato meramente simbolico. La primitiva necessità della vita ci ha costretto a fare del mondo spaziale esterno il primo oggetto delle nostre attenzioni; per i *suoi* contenuti e rapporti valgono perciò soprattutto i concetti con i quali ci rappresentiamo l'esistenza osservata al di fuori del soggetto che osserva; a questo mondo appartiene la categoria dell'oggetto in generale e alle sue forme deve adattarsi ogni rappresentazione che debba diventare per noi oggetto. Questa esigenza si impadronisce dell'anima stessa che si fa oggetto della propria osservazione. Prima, tuttavia, sembra che si presenti l'osservazione del Tu, evidentemente la più urgente necessità della vita di comunità e dell'autoaffermazione individuale. Ma poiché non possiamo mai osservare direttamente l'animo altrui, poiché l'altro fornisce alla nostra percezione soltanto le impressioni dei sensi esterni, ogni conoscenza psicologica dell'altro è esclusivamente una spiegazione interna di processi della coscienza che percepiamo nella nostra anima e trasferiamo su di

lui quando impressioni fisiche, che da lui provengono, ci stimolano in questa direzione. Peraltro, questa trasposizione, orientata esclusivamente alla propria meta, generalmente non si rende conto del proprio punto di partenza. Quando l'anima si fa oggetto del proprio rappresentare può farlo soltanto nel quadro dei processi spaziali. Se parliamo di rappresentazioni e dei loro collegamenti, del loro emergere alla coscienza e del loro scendere al di sotto della sua soglia, delle inclinazioni e delle resistenze interne, dell'umore con le sue esaltazioni e le sue depressioni, queste, e infinite altre espressioni dello stesso ambito, sono evidentemente sottratte alla possibilità di percezione esterna. Anche se siamo convinti che la legalità della nostra vita spirituale è di natura completamente diversa da quella di un meccanismo esterno — prima di tutto perché manca la netta delimitazione e la sicura riconoscibilità dei singoli elementi —, ci rappresentiamo inevitabilmente le «rappresentazioni» come qualcosa che si pone nei termini delle relazioni meccaniche del collegare e del separare, del sollevare e dell'abbassare. Siamo convinti — e la prassi ci dà ragione — che questa spiegazione dei processi interni, che segue il modello dei processi visibili, ne rappresenti in modo valido la verità, proprio come per l'astronomo il calcolo sulla carta rappresenta i movimenti degli astri in modo così efficace che il risultato presenta esattamente il quadro che viene confermato dal risultato delle forze reali.

Ma questo rapporto risulta valido anche in senso inverso, come spiegazione dell'accadere esterno in base ai contenuti della vita interiore. Non intendo dire che anche quello sia a priori soltanto un mondo di rappresentazioni, bensì, una volta che, su questa o su un'altra base epistemologica, un evento relativamente esterno è stato posto di fronte a un evento relativamente interno, gli specifici fenomeni di quest'ultimo servono a configurare un'immagine comprensibile del primo. Così, l'oggetto unitario ricomponе la somma delle sue qualità, che sono le sole che si presentano a noi, solo se gli conferiamo la forma unitaria del nostro Io, nella quale cogliamo nel modo più profondo come una varietà di determinazioni e di destini può fissarsi in un'unità permanente. Lo stesso — come spesso si è rilevato — vale per la forza e la causalità delle cose esterne: in esse noi proiettiamo i sentimenti della tensione fisio-psichica, dell'impulso, dell'atto di volontà, e se dietro la loro immediata percettibilità poniamo quelle categorie esplicative, ci orientiamo in esse in base alle esperienze dei sentimenti della nostra interiorità. Così, se al di là di quella prima simbolizzazione di ciò che è interno attraverso l'elemento corporeo si scava in uno strato più profondo, ci si imbatte nella connessione opposta. Se definiamo i processi psichici come legami di rappresentazioni, ne avremo conoscenza in base a categorie spaziali; ma questa stessa categoria di legame trova forse il proprio senso e significato in un processo meramente interiore, per nulla

visibile. Ciò che noi definiamo in termini di legame nel mondo esterno, cioè in qualche modo unificato e compenetrato, rimane tuttavia nel mondo esterno eternamente contiguo, e riferendoci a questo legame intendiamo qualcosa che può essere colto empaticamente nelle cose soltanto a partire dalla nostra interiorità, qualcosa che è incomparabile con tutto ciò che è esterno, vale a dire il simbolo di ciò che non possiamo stabilire ed esprimere direttamente. C'è dunque una specie di relativismo, per così dire, un processo infinito tra l'interno e l'esterno: l'uno, in quanto simbolo dell'altro, lo rende pensabile e rappresentabile, nessuno è primo o secondo, ma nella loro dipendenza reciproca realizzano l'unità del loro, cioè del nostro, essere.

A questa spiegazione in termini di reciprocità simbolica i contenuti spirituali e fisici dell'esistenza si prestano tanto più facilmente quanto più sono semplici. Nei processi semplici del collegamento, della fusione, della riproduzione delle rappresentazioni noi possiamo ancora mantenere in una certa misura l'idea di una legalità formale generale, che prescriva tanto al mondo interno quanto a quello esterno un comportamento analogo e renda così l'uno adatto a rappresentare l'altro. Nel caso di forme spirituali complesse e singolari la caratterizzazione in termini di analogie con processi visibili nello spazio risulta sempre più difficile; risulta sempre più necessario che essa sia applicabile ad una pluralità di casi, per non apparire casuale e arbitraria e per presentare una relazione fissa, anche se soltanto simbolica, con la realtà psichica. Partendo da se stessa, quest'ultima troverà la comprensione delle cose, l'interpretazione del loro senso e significato, in modo tanto più difficile e insicuro quanto più speciali o complessi sono i processi da entrambi i lati; infatti quella misteriosa identità formale tra fenomeni interni ed esterni, che getta un ponte dagli uni agli altri, diventa più inverosimile e più difficilmente percepibile. A questo punto vanno introdotte altre considerazioni che collegano una serie molteplice di fenomeni culturali interni tutti interpretabili in base ad una stessa analogia intuitiva, e che chiariranno la loro comune appartenenza ad un medesimo stile di vita.

Una delle immagini più frequenti con le quali di solito si illustra l'organizzazione dei contenuti della vita è il loro ordinamento in un cerchio al cui centro è collocato l'individuo. C'è un *tipo* di rapporto tra questo Io e le cose, gli uomini, le idee, gli interessi, che possiamo definire soltanto come *distanza* tra loro. Ciò che diventa oggetto per noi può, rimanendo invariato dal punto di vista del contenuto, porsi vicino al centro o spostarsi fino alla periferia del nostro cerchio di attenzione e di interessi. Ciò non provoca tuttavia un mutamento del nostro rapporto interno con l'oggetto, al contrario, possiamo definire certi rapporti dell'Io con i suoi contenuti solo mediante il simbolo visivo di una distanza determinata, o mutevole, tra i due. È già a priori

espressione simbolica di un fatto in sé inesprimibile il separare la nostra esistenza interna in un Io centrale e in contenuti disposti intorno ad esso. E, in riferimento alle enormi differenze delle impressioni sensoriali esterne delle cose in base alla loro distanza dai nostri organi — differenze non solo nella nitidezza, ma anche nella qualità e nel carattere globale delle immagini ricevute —, è ovvio che quella simbolizzazione deve essere estesa al punto che anche la differenza delle relazioni più intime con le cose deve essere spiegata come differenza della distanza da loro.

Tra i fenomeni che da questo punto di vista costituiscono una serie unitaria vorrei sottolineare soprattutto i fenomeni artistici. L'interna significatività degli stili artistici si può intendere come una conseguenza della diversa distanza che essi stabiliscono tra noi e le cose. Ogni arte trasforma il campo visivo in cui ci poniamo originariamente e naturalmente di fronte alla realtà. Da un lato essa ce l'avvicina, ci pone in un rapporto più immediato con il suo senso più vero e più intimo; dietro la fredda estraneità del mondo esterno ci svela l'anima interna dell'essere, che ce lo rende affine e comprensibile. D'altra parte, però, ogni arte comporta un allontanamento dall'immediatezza delle cose, arretra la concretezza degli stimoli e stende un velo tra noi e loro, simile al sottile vapore turchino che aleggia sui monti lontani. A entrambi i lati di questa contrapposizione si collegano stimoli ugualmente forti: la tensione tra essi, la loro distribuzione nella molteplicità delle domande poste all'opera d'arte, dà ad ogni stile artistico la sua impronta caratteristica. Anzi, il mero fatto dello stile è già in sé uno degli esempi più significativi di distanziamento. Lo stile nella estrinsecazione dei nostri processi interiori indica che questi non sgorgano immediatamente, ma indossano una veste nell'attimo del loro rivelarsi. Lo stile, come formazione generale dell'individuale, è per esso un involucro che costituisce una barriera e crea una distanziamento nei confronti di chi ne accoglie l'estrinsecazione. A questo principio vitale di ogni arte che consiste nell'avvicinarci alle cose ponendoci ad una certa distanza da esse, non si sottrae nemmeno l'arte naturalistica, il cui senso sembra diretto esclusivamente al superamento della distanza tra noi e la realtà. Infatti, soltanto un'illusione può far disconoscere al Naturalismo il fatto che è anch'esso uno stile, cioè che anch'esso articola e trasforma l'immediatezza dell'impressione a partire da determinate premesse ed esigenze — il che è incontestabilmente dimostrato dallo sviluppo storico dell'arte, nel quale tutto ciò che un'epoca riteneva l'immagine letteralmente fedele e realistica della realtà è stato riconosciuto come pieno di pregiudizi e falso dall'epoca successiva, che sola avrebbe rappresentato le cose come *veramente* sono. Il realismo artistico cade nello stesso errore di quello scientifico quando pensa di poter fare a meno di un *a priori*, di una forma che sgorgando dalle disposizioni

e dai bisogni della nostra natura vesta o trasformi la realtà sensibile. La trasformazione che la realtà subisce muovendo verso la nostra coscienza è certo una barriera tra noi e il suo essere immediato, ma anche, nello stesso tempo, la condizione per immaginarla e rappresentarla. Anzi, in un certo senso, il Naturalismo può indurre un distanziamento del tutto particolare nei confronti delle cose se facciamo attenzione alla predilezione con cui cerca i suoi oggetti nella vita più quotidiana, nell'insignificante e nel banale. Infatti, proprio perché il Naturalismo è anche, senza dubbio, una stilizzazione, per chi è dotato di una sensibilità più raffinata e quindi nell'opera d'arte veda l'arte e non il suo oggetto rappresentabile in molti modi possibili, tale stile sarà tanto più apprezzabile quanto più comune, rozzo, terreno è il materiale nel quale si realizza.

Tendenze moderne all'aumento e alla riduzione di questa distanza.

In complesso, l'interesse estetico del tempo recente va verso l'aumento della distanza dalle cose, creata dall'inserimento delle cose in una dimensione artistica. Si ricordi l'immenso fascino che esercitano gli stili artistici più remoti, temporalmente e spazialmente, per il sentimento artistico del tempo presente. Ciò che è remoto risveglia molte vivide rappresentazioni che compaiono e svaniscono e soddisfano in questo modo il nostro bisogno di varietà di stimoli; tuttavia, ognuna di queste rappresentazioni estranee e lontane suscita solo una debole eco in noi, poiché non ha rapporti con i nostri interessi più personali e immediati e procura pertanto solo una lieve eccitazione nei nostri nervi indeboliti. Quello che oggi chiamiamo «spirito storico» forse non è, soltanto una condizione favorevole all'insorgere di questo fenomeno, ma deriva insieme ad esso dalla stessa causa. Con la pienezza delle relazioni interne con interessi molto lontani nel tempo e nello spazio, lo spirito storico ci rende sempre più sensibili agli *chocs* e ai turbamenti che derivano dalla prossimità immediata e dal contatto con uomini e cose. La fuga nell'inattuale diventa più facile, meno dannosa, in una certa misura viene legittimata, se porta alla rappresentazione e al godimento di realtà concrete, che sono tuttavia molto lontane e non immediatamente percepibili. Ne deriva anche il fascino del frammento, oggi così vivamente sentito, della mera allusione, dell'apforisma, del simbolo, degli stili artistici non sviluppati. Tutte queste forme, che sono presenti in tutte le arti, ci distanziano dalla totalità e dalla pienezza delle cose, ci parlano «come da lontano», la realtà non si presenta in esse con vera sicurezza, ma quasi in punta di piedi, ritirandosi subito. L'estrema raffinatezza del nostro stile letterario evita la definizione diretta degli oggetti, ne sfiora con la parola soltanto un lato riposto, invece

delle cose afferra i veli che le circondano. Le tendenze simboliche nelle arti figurative e letterarie illustrano questo fenomeno nel modo più chiaro. Qui, la distanza che l'arte in quanto tale stabilisce tra noi e le cose risulta estesa di una ulteriore stazione, in quanto le rappresentazioni, che costituiscono il contenuto del processo psichico suscitato, non hanno più alcun riscontro sensibile nell'opera d'arte stessa, ma sono soltanto un'eco che proviene da percezioni di contenuto completamente diverso. In tutto questo manifesta la sua efficacia un tratto della sensibilità, la cui degenerazione patologica è la cosiddetta «fobia del contatto»: la paura di venire a contatto con gli oggetti, una conseguenza dell'iperestesia, per la quale ogni contatto immediato ed energico provoca dolore. Perciò la finezza, la spiritualità, la sensibilità differenziata di molti uomini moderni si manifesta prevalentemente in un gusto negativo, cioè nella facile suscettibilità nei confronti di ciò che non è appropriato, nell'esclusione risoluta di ciò che non è simpatico, nella repulsione nei confronti di buona parte, anzi spesso della maggior parte degli stimoli offerti, mentre il gusto positivo, l'energico dire-di-sì, l'afferrare il piacere, gioioso e privo di riserve, in breve le energie che si appropriano attivamente di qualcosa vengono a mancare.

Questa tendenza interiore che appare sotto il simbolo della distanza si estende ben oltre il campo estetico. Così, il materialismo filosofico che credeva di afferrare immediatamente la realtà deve di nuovo arretrare davanti alle teorie soggettivistiche o neokantiane per le quali le cose devono venir analizzate o distillate dal *medium* della mente prima di diventare delle conoscenze. Il soggettivismo dei nostri tempi ha lo stesso fondamento su cui si basa l'arte: raggiungere un rapporto più intimo e vero con le cose mediante il fatto che, ritirandoci in noi stessi, ce ne allontaniamo, ovvero riconosciamo consapevolmente la distanza che esiste sempre tra noi e loro. Benché questo soggettivismo, unito inevitabilmente ad una più forte autoconsapevolezza della nostra interiorità, consenta più frequentemente l'accentuazione e l'espressione di quest'ultima, ad esso è collegato un nuovo, più profondo, consapevole pudore, un delicato timore di esprimere gli ultimi termini o anche di dare ad un rapporto quella forma naturalistica che ne renderebbe continuamente visibile il fondamento più intimo. Lo stesso vale anche in altri campi della scienza: nell'ambito del pensiero etico, la piatta utilità, come criterio di misura del valore della volontà, ha sempre meno importanza, ci si accorge che questo carattere dell'agire riguarda soltanto il suo rapporto con ciò che è più prossimo e che pertanto deve ricercare la propria direttiva — che lo pone al di sopra della mera tecnica che gli è propria in quanto mezzo — in principi che mirano più in alto, spesso in principi religiosi che nulla hanno a che fare con l'immediatezza sensibile. Infine, al di là del lavoro specialistico d'analisi, si leva da tutte le

parti l'invocazione alla sintesi e alla generalizzazione, dunque ad una distanza da cui dominare con lo sguardo, ad una distanza da tutte le particolarità concrete, a un'immagine da lontano, in cui l'irrequietezza di ciò che agisce da vicino sia superata, in modo che ciò che finora era soltanto afferrabile diventi anche intelligibile.

Forse, questa tendenza non sarebbe così efficace e degna di nota se non procedesse a fianco della tendenza opposta. Il rapporto spirituale con il mondo, fondato dalla scienza moderna, deve essere effettivamente spiegato da entrambi i lati. Certamente, solo il microscopio e il telescopio ci hanno consentito di superare le infinite distanze tra noi e le cose; ma tali distanze sono emerse al livello della coscienza soltanto nell'attimo in cui questa le superava. Se si aggiunge che ogni enigma risolto ne crea sempre più di uno nuovo da risolvere, e che molto spesso solo l'avvicinarci alle cose ci mostra quanto lontane esse siano, bisogna dire che i tempi della mitologia, delle conoscenze assolutamente generali e superficiali, dell'antropomorfizzazione della natura da un punto di vista *soggettivo*, dal lato del sentimento e delle credenze, sempre illusorie, stabilivano una distanza tra uomini e cose molto più piccola di quella attuale. I metodi raffinati che ci permettono di penetrare all'interno della natura, sostituiscono solo molto lentamente e parzialmente il senso di prossimità e di intima fiducia che hanno assicurato all'anima gli dei della Grecia, la spiegazione del mondo in base agli impulsi e ai sentimenti umani, la sua guida da parte di un dio che interviene personalmente, la sua struttura teleologica in vista del bene dell'uomo. Possiamo dunque definire questa situazione dicendo che lo sviluppo tende ad un superamento della distanza da un punto di vista relativamente esterno, ma ad un ampliamento della distanza medesima da un punto di vista interno. Qui la legittimità di questa espressione simbolica può manifestarsi nuovamente nella possibilità di applicarla ad un contenuto completamente diverso. I rapporti dell'uomo moderno con il suo ambiente si sviluppano in generale in modo tale che egli si allontana dalle cerchie più prossime, per avvicinarsi di più alle più lontane. Il crescente allentamento dei legami familiari, il sentimento di insopportabile angustia nell'essere legati alla cerchia più prossima, nei confronti della quale il sacrificio spesso finisce tragicamente come la liberazione, la crescente accentuazione dell'individualità, che si distingue proprio dall'ambiente immediato nel modo più netto, tutta questa distanziazione va di pari passo con l'allacciamento di relazioni con le cose più lontane, con l'interesse per ciò che è più remoto, con la comunanza di pensieri con cerchie i cui legami sostituiscono ogni vicinanza spaziale. Il quadro complessivo di tutto questo significa tuttavia prendere le distanze nei rapporti propriamente intimi, e diminuirle in quelli più esterni. Come lo sviluppo culturale fa sì che ciò che un

tempo accadeva inconsapevolmente e istintivamente accade oggi per effetto di una chiara presa di coscienza e con consapevolezza analitica, mentre, d'altra parte, molte cose, le quali altrimenti richiederebbero una viva attenzione e uno sforzo consapevole, diventano abitudine meccanica e naturalezza istintiva, così qui, analogamente, ciò che è più remoto diventa più vicino, al prezzo di aumentare la distanza verso ciò che è già vicino.

Il ruolo del denaro in questo doppio processo.

L'ampiezza e l'intensità del ruolo, che il denaro gioca in questo doppio processo, è visibile soprattutto nel *superamento* della distanza. Non c'è bisogno di soffermarsi sul fatto che soltanto la traduzione dei valori in forma monetaria rende possibili quei legami di interessi che prescindono dalla distanza spaziale degli individui interessati; solo attraverso il denaro, per citare un esempio tra mille, un capitalista tedesco, ma anche un operaio tedesco, possono essere realmente partecipi di un cambio di ministri in Spagna, del ricavato delle miniere d'oro dell'Africa, dell'esito di una rivoluzione nell'America del Sud. Ma il denaro mi sembra più importante in quanto veicolo della tendenza opposta. L'allentamento dei legami familiari deriva dalla particolarizzazione degli interessi dei singoli membri, che è possibile soltanto nell'ambito dell'economia monetaria. Essa produce prima di tutto il fatto che l'esistenza può fondarsi su forme di talento individuali; infatti, soltanto la forma in denaro permette la valorizzazione di prestazioni molto specializzate, che senza questa conversione in un valore generale non potrebbero facilmente dar luogo ad uno scambio reciproco. In quanto facilita, inoltre, l'associazione con l'esterno, la penetrazione in cerchie estranee, che si interessano soltanto al valore in denaro delle prestazioni o al contributo in denaro dei loro membri, la forma-denaro plasma la famiglia in modo diametralmente opposto alla struttura che la proprietà collettiva, in particolare quella del suolo, le conferiva. Quest'ultima creava una solidarietà di interessi, che si presentava sociologicamente come continuità di legami tra i membri della famiglia, mentre l'economia monetaria rende loro possibile una distanziamento reciproco, anzi la impone. Considerando, oltre la vita familiare, determinate altre forme dell'esistenza moderna, vediamo che si basano proprio sulla distanziamento provocata dalla circolazione monetaria. Infatti, essa pone una barriera tra le persone, in quanto uno dei due contraenti riceve sempre ciò che *veramente* vuole, ciò che desta in lui sensazioni specifiche, mentre chi riceve soltanto denaro deve andare a cercare quello che vuole presso un terzo. Il fatto che ognuno dei due si accosti alla transazione con un *tipo* completamente diverso di interessi, aggiunge all'antagonismo, che l'opposizione degli interessi

provoca a priori, un nuovo carattere di estraneità. Nello stesso senso agisce il fatto trattato precedentemente per cui conseguenza del denaro è la continua oggettivazione dei rapporti, l'eliminazione di ogni tinta e di ogni orientamento personali. Non va dimenticato inoltre che il numero dei rapporti basati sul denaro aumenta continuamente e l'importanza che un individuo riveste per un altro deriva sempre più, anche se spesso in forma nascosta, da interessi economici. In questo modo, come si è detto, sorge una barriera interna tra gli uomini, che tuttavia è la sola a rendere possibile la moderna forma di vita. L'essere pressati l'uno accanto all'altro e il variopinto incrociarsi del traffico delle grandi città sarebbero semplicemente insopportabili senza quella distanziamento psicologica. Il fatto che nella civiltà urbana con i suoi traffici e le sue relazioni commerciali, professionali e sociali ci si muova così addossati l'uno all'altro, farebbe cadere l'uomo moderno, sensibile e nervoso, in uno stato di completa disperazione se l'oggettivazione dei rapporti sociali non determinasse anche un confine interno e un particolare tipo di riservatezza. L'influsso del denaro sulle relazioni, palese o travestito in mille forme, crea un'invisibile distanza funzionale tra gli uomini che costituisce una protezione interna e una compensazione nei confronti di ogni eccessiva vicinanza e di ogni attrito nella vita civile.

La stessa funzione del denaro per lo stile della vita penetra, con maggiore profondità, nello stesso soggetto individuale, come distanziamento che non si esercita nei confronti di altre persone, ma verso i contenuti oggettivi della vita. Già il fatto che oggi un patrimonio consista in mezzi di produzione invece che in prodotti di consumo, come accadeva in epoche primitive, rappresenta un enorme fenomeno di distanziamento. Come nella produzione degli oggetti culturali — dato che il prodotto è sempre più lontano dalla materia prima — aumenta progressivamente il numero degli stadi intermedi, anche il tipo attuale di proprietà pone il proprietario tecnicamente, e quindi anche interiormente, ad una distanza dal fine ultimo di ogni possesso molto maggiore rispetto ai tempi in cui esso significava puramente una grande quantità di possibilità immediate di consumo. Nel campo della produzione lo stesso risultato interno viene favorito dalla divisione del lavoro che interagisce con l'essenza del denaro e ne è condizionata. Quanto meno ogni singolo individuo crea un oggetto unitario, tanto più direttamente il suo agire appare come un mero stadio preparatorio e tanto più lontano sembra posta la fonte delle sue attività dal loro esito, dal senso e dal fine del lavoro. In breve: come il denaro si pone tra uomo e uomo, così si pone tra l'uomo e la merce. Nell'economia monetaria gli oggetti della vita economica non ci stanno più immediatamente di fronte, il nostro interesse per loro viene interrotto dal *medium* del denaro, il loro significato oggettivo viene allontanato dalla coscienza perché il loro valore

in denaro lo rimuove in misura maggiore o minore dal suo posto nelle nostre connessioni di interessi. Se dalle argomentazioni precedenti ci ricordiamo quanto spesso la coscienza del fine si arresta allo stadio del denaro, ci rendiamo conto di come il denaro, data la sua sempre maggiore importanza, ci ponga ad una distanza psichica sempre maggiore dagli oggetti, spesso ad una distanza tale che la loro essenza qualitativa si allontana completamente dalla nostra portata visiva e il contatto interno col loro pieno, autentico essere, risulta completamente interrotto. Questo non vale soltanto per gli oggetti culturali. Tutta la nostra vita è caratterizzata dall'allontanamento dalla natura a cui ci costringe la vita economica e la vita cittadina che ne dipende. Però, forse, solo mediante questo allontanamento è possibile che emerga il vero e proprio sentimento estetico e romantico della natura. Chi è abituato a vivere a contatto immediato con la natura può certo goderne soggettivamente le virtù, ma gli manca quella distanza da essa a partire dalla quale soltanto è possibile una visione estetica. Dalla distanza, inoltre, nasce quella malinconia, quel sentimento nostalgico di lontananza e di paradiso perduto che caratterizzano il sentimento romantico della natura. Se l'uomo moderno di solito gode della natura soprattutto nelle regioni nevose delle Alpi e nel Mare del Nord, questo non si spiega soltanto con il suo maggior bisogno di stimolazione, ma anche con il fatto che questo mondo inaccessibile, che ci respinge, rappresenta l'estremo potenziamento e l'estrema stilizzazione di ciò che la natura è per noi in generale: un'immagine lontana, che persino nei momenti di vicinanza fisica sta davanti a noi come qualcosa di intimamente irraggiungibile, come una promessa mai completamente mantenuta, che anche alla nostra più appassionata dedizione risponde con una lieve resistenza ed estraneità. Il fatto che soltanto nell'epoca moderna si sia sviluppata la pittura paesaggistica — che, in quanto arte, può sussistere soltanto se c'è distanza dall'oggetto e rottura dell'unità naturale con esso — e il fatto che soltanto l'epoca moderna conosca il sentimento romantico della natura, è conseguenza dell'esistenza astratta a cui ci ha condotto la vita urbana basata sull'economia monetaria. Ciò non è contraddetto dal fatto che sia proprio il possesso del denaro a permetterci la fuga nella natura. Perché proprio il fatto che essa possa essere goduta dall'abitante delle città soltanto a questa condizione, inserisce — anche se con molte trasformazioni e con meri echi remoti — tra l'uomo e la natura quell'istanza che collega solo in quanto distingue.

Il credito.

Questo significato del denaro appare particolarmente accentuato nel credito. Il credito estende le serie delle rappresentazioni più (e con una

coscienza più netta della loro inabbreviabile lunghezza) di quanto faccia di per sé l'istanza intermedia del denaro contante. Il centro del rapporto tra chi concede il credito e il beneficiario è fissato per così dire al di là della retta che li unisce e ad una grande distanza da essi: tanto l'attività del singolo, quanto le sue relazioni, ricevono in questo modo un carattere di lungimiranza e di accentuato simbolismo. La cambiale, o in generale il concetto di debito monetario, in quanto rappresentano il valore di oggetti che si trovano molto lontano, li condensano in sé, come lo sguardo, proiettandosi al di là di una certa distanza nello spazio, concentra i contenuti della visione in un'abbreviazione prospettica. Come il denaro ci allontana dalle cose, ma anche — mostrando in questi effetti opposti la sua indifferenza specifica — ce le porta più vicino, così il titolo di credito ha un doppio rapporto con il nostro patrimonio. Per quanto riguarda la circolazione degli assegni è stato posto in rilievo da un lato che si tratta di un palliativo contro gli sprechi; certi individui si farebbero più facilmente indurre a spese inutili in relazione alle loro disponibilità liquide se non avessero il loro denaro in deposito presso terzi e non fossero obbligati a disporne solo mediante un assegno. D'altra parte, la tentazione della leggerezza mi sembra particolarmente forte se non si vede davanti a sé la quantità di denaro che si deve versare, ma se ne dispone con un semplice tratto di penna. Da un lato la forma dell'assegno, con il meccanismo articolato che si interpone tra noi e il denaro e che dobbiamo sempre riattivare, ci separa dal denaro; dall'altro, però, ci facilita l'azione, non solo per la comodità tecnica, ma anche dal punto di vista psicologico, perché il denaro liquido ci presenta il suo valore in modo più sensibile davanti agli occhi e ci rende così più difficile il fatto di separarcene.

Tra i vari significati relativi agli aspetti creditizi dell'attività economica ne voglio sottolineare uno solo che non è dominante, ma è molto caratteristico. Un viaggiatore racconta che un commerciante inglese gli aveva dato questa definizione: «Un uomo comune è chi compra delle merci pagando in contanti, un *gentleman* è una persona a cui faccio credito e che mi paga ogni sei mesi con uno *cheque*». Qui emerge soprattutto un atteggiamento fondamentale: non si presume che sia un *gentleman* chi in quanto tale ottiene credito, ma si pensa che chi pretende credito sia un *gentleman*. Il fatto che le transazioni creditizie riflettano una maggiore distinzione è da ricondurre a due tipi di orientamenti emotivi. In primo luogo, il credito richiede fiducia. L'essenza della distinzione non consiste tanto nel dimostrare il proprio sentire e il proprio valore, quanto nel presupporre semplicemente che si creda che li abbiamo, ragion per cui ogni ostentazione nel maneggiare la ricchezza è segno di scarsa distinzione. Certamente, ogni fiducia comporta un pericolo; l'uomo distinto pretende che chi ha rapporti con lui si assuma questo rischio, e precisamente con il

sottinteso che egli, data l'assoluta sicurezza che ha di sé, non riconosce l'esistenza del rischio, e perciò, per così dire, non è disposto a pagare un premio per questo. Proprio basandosi su questo sentimento fondamentale Schiller in un suo epigramma dice che le nature nobili non pagano con ciò che fanno, ma con ciò che sono. È comprensibile che il pagamento in contanti, che segue immediatamente l'acquisto, avesse l'aria di qualcosa di piccolo-borghese agli occhi di quel commerciante; il regolamento in contanti avvicina in modo paurosamente angusto i momenti della serie economica, mentre il credito pone tra essi una distanza che domina per mezzo della fiducia. Lo schema generale che ritroviamo negli stadi più elevati di sviluppo consiste sempre nel fatto che l'originaria contiguità e l'immediata unità degli elementi vengono spezzate in modo che tali elementi, resi autonomi e staccati l'uno dall'altro, vengano unificati in una nuova sintesi più astratta e comprensiva. Nell'attività creditizia, invece, l'immediatezza dell'equivalenza dei valori viene soppiantata da una distanza i cui poli vengono tenuti insieme dalla fiducia. Lo stesso avviene nella religiosità, che è tanto più alta quanto più incommensurabile è la distanza posta tra Dio e la singola anima — in contrasto quindi con ogni antropomorfismo e ogni dimostrazione sensibile — per fare in modo che al limite estremo la fede superi tale distanza. Che, con l'intensificarsi delle relazioni commerciali, il momento della distinzione non sia più riscontrabile nel credito, dipende dal fatto che il credito è diventato un'organizzazione impersonale e la fiducia ha perso quel carattere personale senza di cui la categoria della distinzione non è applicabile: il credito è diventato una forma tecnica di attività economica sostanzialmente priva di accentuazioni psicologiche. E, inoltre, l'accumulazione di piccoli debiti fino al pagamento finale con assegno consente al compratore un certo riserbo nei confronti del commerciante; la continua e immediata interazione, che compare con il pagamento in contanti fatto volta per volta, viene eliminata, la fornitura del commerciante ha, da un punto di vista esteriore, per così dire esteticamente, la forma di un tributo, dell'offerta fatta ad un potente, che questi, perlomeno nel singolo caso, accetta senza controprestazione. Il fatto poi che anche alla fine del periodo di credito il pagamento non avvenga tra persone, bensì mediante un titolo di credito, cioè con un ordine indirizzato al deposito, per così dire oggettivo, presso la banca, consente di mantenere questo riserbo e così tutti questi aspetti contribuiscono ad accentuare la distanza tra il *gentleman* e il bottegaio, distanza che fa sorgere il concetto stesso di *gentleman* ed è espressione adeguata di questo tipo di transazione economica.

Questo esempio singolare è sufficiente per illustrare l'effetto distanziante che il credito esercita sullo stile della vita. Vorrei soltanto illustrare ancora un tratto molto generale di quest'ultimo che rimanda al significato del denaro.

L'epoca moderna, e in particolare i tempi più recenti, sono percorsi da un senso di tensione, di attesa, di stretta non allentabile, come se il fine essenziale e definitivo, il vero senso e il punto centrale della vita e delle cose dovesse ancora arrivare. Questo dipende dalla prevalenza, che abbiamo spesso sottolineato, che i mezzi acquistano sui fini della vita. Accanto al denaro, il militarismo è forse l'esempio più appropriato. L'esercito permanente è mera preparazione, energia latente, eventualità, il cui intento e il cui fine non solo si realizzano relativamente di rado, ma che si cerca anche con ogni sforzo di evitare; anzi, la tensione estrema della forza militare è ritenuta l'unico mezzo per evitarne lo scatenamento. Questo intreccio teleologico presenta in forma estrema la contraddizione che nasce dal soffocamento del fine attraverso il mezzo. Alla crescente importanza del mezzo corrisponde *nella medesima misura* l'avversione e la negazione del fine. Questo elemento penetra nella vita del popolo in misura sempre maggiore, interviene nella cerchia più ampia dei rapporti personali, di politica interna e di produzione, caratterizza direttamente e indirettamente certe generazioni e certe cerchie sociali.

Il dominio della tecnica.

In modo meno grossolano, ma più pericoloso e insinuante, questo orientamento si manifesta quando i fini ultimi divengono illusori a causa dei progressi e della valorizzazione della tecnica. Ammesso che i successi della tecnologia rappresentino soltanto dei mezzi o degli strumenti per ciò che veramente e in ultima analisi conta nella vita — con cui spesso non hanno addirittura alcun rapporto — tra i molti fraintendimenti sul ruolo della tecnica voglio sottolineare soltanto il senso di grandiosità che essa ha sviluppato intorno a sé. Uno dei tratti umani più diffusi e quasi inevitabili consiste nello scambiare l'importanza, la grandezza e la perfezione che un campo ha raggiunto all'interno dei suoi confini e in base alle premesse che gli sono proprie, con la significatività del campo nel suo complesso; la ricchezza e la perfezione delle singole parti, la misura in cui il campo si avvicina al proprio ideale immanente, diventa troppo facilmente il valore e la dignità del campo stesso in generale e in rapporto con gli altri contenuti della vita. Il sapere che qualcosa è eminente nel suo genere e in rapporto alle esigenze del suo tipo, ma che questo genere in sé significa poco o nulla, presuppone in ogni singolo caso una grande acutezza di pensiero e una viva sensibilità per le differenze di valore. Quante volte cediamo alla tentazione di esagerare l'importanza di una particolare prestazione attribuendo un'importanza eccessiva all'intera provincia a cui appartiene! — E intanto attribuiamo a quell'insieme la relativa importanza della prestazione e l'aumentiamo fino a farla divenire assoluta.

Quante volte il possesso di un esemplare eccezionale di un qualsiasi tipo di valore — a cominciare dai pezzi di chi ha la mania delle collezioni fino alle conoscenze specialistiche di un particolare campo scientifico — ci induce ad inserire questo tipo di valore nella sua totalità nella connessione del cosmo dei valori e ad apprezzarlo nella stessa misura che quell'esemplare meriterebbe invece solo *all'interno* del suo tipo di valore! In fondo, si tratta sempre dell'antico errore metafisico: trasferire le determinazioni che gli elementi di una totalità manifestano all'interno delle loro implicazioni reciproche, quindi in modo relativo, alla totalità stessa. Si tratta dello stesso errore a partire dal quale, ad esempio, l'esigenza di una fondazione causale, che valga per tutte le *parti* del mondo e per il loro rapporto reciproco, viene estesa anche nei confronti della totalità del mondo. Agli entusiasti della tecnica moderna sembrerà probabilmente molto strano che il loro atteggiamento intimo debba essere soggetto allo stesso errore formale in cui incorre la speculazione metafisica. Eppure è così: l'importanza *relativa* che i progressi della tecnica moderna hanno raggiunto rispetto agli stadi precedenti, e presupponendo determinate mete, rende *assoluta* l'importanza di queste mete e quindi di quei progressi. Certo, al posto delle lampade a olio abbiamo ora l'acetilene e la luce elettrica; ma l'euforia per i progressi dell'illuminazione fa dimenticare che l'essenziale non è l'illuminazione ma quello che essa ci permette di vedere meglio; la vera e propria ebbrezza suscitata dai trionfi del telegrafo e del telefono fa spesso trascurare il fatto che ciò che conta è il valore di quello che si comunica, e che rispetto a questo la velocità o la lentezza del mezzo di comunicazione è assai spesso una questione secondaria, che ha potuto ottenere il rango che ora detiene solo con un atto di usurpazione.

Questo predominio dei mezzi sui fini si riassume e culmina nel fatto che la periferia della vita, le cose che si trovano al di fuori della sua spiritualità, si sono impadronite del suo centro, di noi stessi. Certo, è vero che noi dominiamo la natura servendola, ma nel senso tradizionale è vero solo per le opere esterne della vita. Se consideriamo la totalità e la profondità della vita, quella facoltà di disporre della natura esterna che la tecnica ci procura ci costa l'asservimento ad essa e la rinuncia a porre il centro della vita nella spiritualità. Le illusioni di questo campo si riflettono chiaramente nelle espressioni di cui si serve e in cui un tipo di visione orgogliosa della oggettività e della libertà dai miti rivela esattamente le caratteristiche opposte. Il concetto di vincere o di dominare la natura è del tutto infantile, perché presuppone nella natura stessa una resistenza, un momento teleologico, un'ostilità verso di noi, quando invece essa è soltanto indifferente e tutta la sua docilità non intacca la sua legalità. I concetti di dominio e di obbedienza, di vittoria e di sottomissione, hanno senso soltanto quando una volontà avversa è stata

piegata. Questa è certo soltanto l'altra faccia dell'espressione in base alla quale l'azione delle leggi naturali imporrebbe alle cose un'inevitabile costrizione. Infatti, innanzitutto, le leggi naturali *non agiscono*, perché esprimono soltanto delle formule per indicare le sole attività possibili delle singole materie ed energie. L'ingenuità di una malintesa scientificità, in base alla quale le leggi naturali concepite come forze reali guidano la realtà come un sovrano il suo regno, fa il paio con la riconduzione immediata delle cose terrene alla mano di Dio. Non meno fuorviante è la pretesa *costrizione*, il necessario dover essere a cui sarebbero soggetti gli eventi naturali. È solo l'anima umana che in queste categorie sente di essere vincolata a leggi, perché in essa si oppongono impulsi che vorrebbero spingerci in direzioni diverse rispetto a tale vincolo. Gli eventi naturali in quanto tali sono completamente al di là dell'alternativa tra libertà e costrizione e con l'espressione «dover essere» si introduce un dualismo nell'essere semplice delle cose, dualismo che ha un senso soltanto per l'intelletto cosciente. Anche se questi fossero soltanto problemi di linguaggio, tuttavia, questo modo d'esprimersi conduce tutti coloro che pensano superficialmente nelle secche dell'antropomorfismo e mostra che il pensiero mitologico trova rifugio anche nella concezione scientifica del mondo. Il concetto di dominio dell'uomo sulla natura facilita la nostra cecità, che deriva dal nostro lusingarci del nostro rapporto con essa, cecità che neppure metaforicamente sarebbe inevitabile. Alla luce dell'oggettività esterna e dell'apparenza il dominio crescente è certo dalla parte dell'uomo; ma con ciò non è affatto detto che il riflesso soggettivo, il significato internamente riflesso di questo fatto storico, non possa andare nel senso opposto. Non ci si lasci ingannare dall'enorme quantità di intelligenza che ha permesso di creare i fondamenti teorici della tecnica e che sembra realizzare il sogno di Platone di fare della scienza la dominatrice della vita. I fili, ai quali la tecnica aggancia le forze e gli elementi della natura nella nostra vita, sono invece altrettante catene che ci legano e che ci rendono indispensabili un'infinità di cose di cui si potrebbe, anzi si dovrebbe, fare a meno in vista del fine essenziale della vita. Se già nel campo della produzione si riconosce che la macchina, che dovrebbe liberare l'uomo dal lavoro servile a contatto con la natura, lo ha abbassato al livello di schiavo della macchina, ciò vale a maggior ragione per i rapporti interiori più delicati e più complessi: l'affermazione che noi dominiamo la natura in quanto la serviamo, ha anche il terribile significato opposto che noi la serviamo in quanto la dominiamo. È profondamente sbagliato credere che la significatività e la potenza spirituale della vita moderna sia trapassata dalla forma dell'individuo in quella delle masse; è trapassata, piuttosto, nella forma delle cose; si sfoga nell'immensa abbondanza, nella mirabile utilità, nella complicata precisione delle macchine, dei prodotti, delle organizzazioni

superindividuali della cultura attuale. Analogamente, la «rivolta degli schiavi», che preme per spodestare l'autocrazia e il carattere normativo delle forti individualità, non è la rivolta delle masse, ma la rivolta delle cose. Come siamo diventati da un lato gli schiavi del processo di produzione, così siamo diventati, dall'altro lato, gli schiavi dei prodotti: quello cioè che la natura ci fornisce dall'esterno, attraverso la tecnica, ha ottenuto il predominio sull'appartenenza a noi stessi, sul moto centripeto spirituale della vita, attraverso mille abitudini, mille distrazioni e mille bisogni estrinseci. Così, il predominio dei mezzi non ha investito solo i singoli scopi, ma il luogo stesso degli scopi, il punto in cui tutti gli scopi convergono, perché, questi, nella misura in cui sono veramente scopi ultimi, possono sgorgare soltanto da esso. Così, l'uomo è allontanato, per così dire, da se stesso, tra lui e la sua parte più autentica, essenziale, si è frapposta una barriera insuperabile di strumenti, di conquiste tecniche, di capacità, di consumi.

A tale accentuazione delle istanze intermedie della vita nei confronti del suo senso centrale e definitivo, non saprei del resto contrapporre nessuna epoca a cui ciò sia stato del tutto estraneo. Piuttosto, poiché l'uomo è rinvio sempre alla categoria del mezzo e del fine, il suo destino eterno è di muoversi nel conflitto tra le esigenze poste direttamente dal fine e quelle poste direttamente dai mezzi; il mezzo presenta sempre la difficoltà di consumare per sé forza e consapevolezza che non sono propriamente indirizzate ad esso, ma a qualcosa d'altro. Ma il senso della vita non è certo quello di poter raggiungere di fatto permanentemente lo stato di conciliazione a cui aspira. Può persino essere importante per la tensione della nostra interiorità proprio il fatto di mantenere viva quella contraddizione, e sulla base della sua intensità, del prevalere dell'uno o dell'altro lato, della forma psicologica in cui ciascuno di essi compare, poter distinguere gli stili di vita nel modo più caratteristico. Per il presente, in cui il predominio della tecnica significa evidentemente il prevalere della coscienza chiara e intelligente — sia come causa che come conseguenza — ho posto in rilievo come la spiritualità e il raccoglimento dell'anima, soffocati dallo splendore abbagliante dell'età tecnico-scientifica, si vendichino nella forma di un cupo senso di tensione e di nostalgia senza meta, quasi avessimo la sensazione che tutto il senso della nostra esistenza sia così lontano da non poterlo neppure localizzare e da far sì che siamo sempre in pericolo di allontanarci da esso, invece di muovere nella sua direzione — e poi, ancora, quasi sentissimo che è lì davanti ai nostri occhi, che ci basterebbe tendere la mano per afferrarlo, se non ci mancasse sempre un minimo di coraggio, di forza o di sicurezza interiore. Credo che questa inquietudine segreta, questo impulso irresoluto sotto la soglia della coscienza, che incalza l'uomo moderno spingendolo dal socialismo a Nietzsche, da Bòc-[klin](#)³

all'Espressionismo, da Hegel a Schopenhauer, e poi di nuovo in senso inverso, non derivi soltanto dalla fretta esteriore e dal grado di eccitazione della vita moderna, ma che viceversa questa sia l'espressione, la manifestazione, lo sfogo di quello stato più intimo. La mancanza di qualcosa di definitivo nel centro dell'anima spinge a cercare una soddisfazione momentanea in sempre nuovi stimoli, emozioni, attività esterne; e così essa finisce per avvolgerci in quella confusa instabilità e irresolutezza che si manifesta ora come tumulto della metropoli, ora come smania di viaggi, ora come selvaggio incalzare della concorrenza, ora come incostanza specificamente moderna dei gusti, degli stili, delle convinzioni, dei rapporti. Il significato del denaro per questo sistema di vita scaturisce come semplice conclusione dalle premesse che le riflessioni contenute in questo libro hanno indicato. Basterà ricordare la natura duplice del suo ruolo: il denaro si trova, da un lato, insieme a tutti i mezzi e a tutti gli strumenti della civiltà che si antepongono agli scopi ultimi e interiori e finiscono per soffocarli e rimuoverli. In esso, sia per la passione con cui è desiderato, sia per la sua vuotezza e per il suo carattere meramente transitorio, si accentuano nel modo più vistoso l'insensatezza e le conseguenze di quello spostamento teleologico; nella misura in cui è soltanto il grado più alto di tutti quei fenomeni, esercita la funzione di distanziarci dai nostri scopi in modo più puro e completo delle altre istanze tecniche intermedie, ma, in linea di principio, in modo non diverso; anche qui, non si mostra isolato, ma soltanto come l'espressione più completa di tendenze sotterranee che si presentano in un'ampia gamma di fenomeni. Certo, in un'altra direzione, il denaro si pone al di là di tutta questa serie, in quanto spesso è il veicolo mediante il quale giungono a completarsi le singole serie di scopi che subiscono quella trasformazione della vita esterna, senza la quale le singole tecniche della nostra civiltà non potrebbero sussistere. Esso le intreccia come il mezzo dei mezzi, come la tecnica più generale. Così, anche in questa direzione, il denaro mostra la duplicità delle sue funzioni, la cui combinazione ripete la forma delle più grandi e più profonde forme della vita: da un lato si colloca *nelle* serie dell'esistenza come un elemento uguale o perlomeno come il primo tra gli uguali, e dall'altro si pone *al di sopra* di esse come potenza comprensiva che sostiene e compenetra ogni singolo elemento. Analogamente, la religione è una potenza della vita accanto agli altri interessi e spesso in contrasto con essi, uno dei fattori la cui totalità costituisce la vita, e, d'altra parte, l'unità e il sostegno di tutta l'esistenza stessa; da un lato è un elemento dell'organismo della vita, dall'altro qualcosa che si contrappone ad esso, in quanto lo esprime nell'autosufficienza della *sua* altezza e della *sua* interiorità.

Ritmo o simmetria dei contenuti di vita e loro opposto.

Vengo ora ad una seconda determinante dello stile di vita, che non viene definita, come la distanziamento, con un'analogia spaziale, bensì con un'analogia temporale; e ciò in conseguenza del fatto che, poiché il tempo, comprende in egual misura l'accadere esterno e quello interno, la realtà ne risulta caratterizzata in modo più immediato e con un ricorso molto minore al simbolismo rispetto al caso precedente. Si tratta del *ritmo* con cui i contenuti della vita avanzano e retrocedono, del problema della misura in cui le diverse epoche della civiltà nel loro corso favoriscono o distruggono la ritmicità; si tratta di vedere se il denaro abbia una parte in tutto questo, non solo nei movimenti che gli appartengono, ma anche esercitando un influsso, rafforzando o indebolendo la periodicità della vita. La nostra vita in tutte le sue gamme è sincronizzata sul ritmo di ascesa e declino: il moto ondulatorio, che riconosciamo immediatamente nella natura esterna come la forma che sta alla base di tanti fenomeni, domina ampiamente anche l'anima. L'alternanza del giorno e della notte, che determina tutta la forma della nostra vita, ci indica che la ritmicità è uno schema generale; noi non possiamo esprimere due concetti coordinati in base al senso, senza che psicologicamente l'uno abbia l'accento dell'ascesa e l'altro quello del declino: così, per esempio, «verità e poesia» è qualcosa di completamente diverso da «poesia e verità». Quando, di tre elementi, il terzo deve essere coordinato al secondo, la cosa non è perfettamente realizzabile dal punto di vista psicologico, ma la forma ondulatoria propria della psiche tende a dare al terzo un accento simile al primo. Per esempio, il dattilo non è pronunciabile in modo dettutto corretto, perché inevitabilmente la terza sillaba viene un po' più fortemente accentata della seconda. La distribuzione di tipi di attività, in grande come in piccolo, in periodi ritmicamente ripetuti, serve soprattutto al risparmio d'energia. Con l'avvicinamento all'interno del singolo periodo, si risparmiano, alternativamente, gli organi che sostengono lo sforzo delle attività fisiche o psichiche, mentre, contemporaneamente, la regolarità dei turni crea, nei confronti di tutto il complesso del movimento, un'abitudine il cui graduale consolidarsi viene facilitato da ogni ripetizione. Il ritmo soddisfa nello stesso tempo il fondamentale bisogno di varietà e di uniformità, di cambiamento e di stabilità: anche se ogni periodo di per sé consiste di differenti elementi, di ascesa e di declino, di parti diverse quantitativamente o qualitativamente, il suo regolare ripetersi porta serenità, uniformità, unitarietà nel carattere della serie. Nella semplicità o nella complessità del ritmo, nella lunghezza o nella brevità dei suoi singoli periodi, nella sua regolarità, nelle sue cesure, persino

nella sua assenza, le serie individuali e sociali, materiali e storiche della vita trovano, per così dire, la loro astratta schematizzazione. Nell'ambito degli sviluppi della cultura che qui ci interessano incontriamo innanzitutto una serie di fenomeni che in stadi precedenti presentano un andamento ritmico, mentre in stadi successivi avvengono in modo continuativo o irregolare. Forse il più vistoso è il seguente: l'uomo non ha più un periodo determinato destinato all'accoppiamento, diversamente da quasi tutti gli animali, tra i quali l'eccitazione sessuale e l'indifferenza si distinguono nettamente l'una dall'altra; i popoli non civilizzati conservano per lo meno dei residui di questa periodicità. Questa differenza tra gli animali e l'uomo per quanto riguarda la stagione degli amori dipende essenzialmente dal fatto che per i primi le nascite devono avvenire nella stagione in cui il cibo è più abbondante e le condizioni climatiche più favorevoli all'allevamento dei piccoli; e in effetti, anche presso alcuni aborigeni australiani particolarmente rozzi, che non possiedono animali domestici e che perciò sono soggetti regolarmente alle carestie, i bambini nascono soltanto in un determinato periodo dell'anno. L'uomo civile, che dispone più facilmente di nutrimento e di mezzi per ripararsi dalle intemperie, si è reso indipendente da questo condizionamento tanto da seguire i suoi impulsi individuali e non più gli impulsi generali, necessariamente ritmici: quei poli della sessualità a cui accennavo si sono trasformati in un *continuum* più o meno fluttuante. È comunque accertato che la periodicità ancora osservabile del massimo e del minimo delle nascite è più netta in regioni che praticano essenzialmente l'agricoltura che non in regioni industriali, più in campagna che non in città. Inoltre, il bambino è soggetto a un ritmo incoercibile di sonno e di veglia, di vivacità e di spossatezza, e, approssimativamente, questo si può osservare ancora nella vita in campagna, mentre per l'uomo di città questa regolarità dei bisogni (non solo della loro soddisfazione!) è stata interrotta da gran tempo. Se è vero che le donne rappresentano il livello umano meno differenziato, più immediatamente legato alla natura, la periodicità insita nella loro vita fisiologica potrebbe esserne una conferma. Dove l'uomo dipende ancora immediatamente dal raccolto o dalla caccia, dall'arrivo del mercante o dalla periodicità del mercato, molti aspetti della vita devono svolgersi con un ritmo di espansione e di contrazione. Per alcuni popoli di pastori che pure sono più evoluti degli aborigeni australiani, ad esempio per alcuni popoli africani, i periodi in cui mancano i pascoli significano una specie di carestia che ritorna ogni anno. Persino dove non c'è una periodicità vera e propria, l'economia primitiva, che esiste in funzione dei bisogni personali, mostra spesso in rapporto al consumo un momento essenziale di salto immediato da un contrario all'altro, dalla carestia all'abbondanza, dall'abbondanza alla carestia. In che misura la civiltà

rappresenti in questo aspetto un livellamento è evidente. Non solo essa si preoccupa del fatto che per tutto l'anno tutti gli alimenti necessari vengano offerti in quantità approssimativamente costante, ma attraverso il denaro essa diminuisce anche lo sperpero nel consumo: infatti, la temporanea eccedenza può essere convertita in denaro e in questo modo il suo utilizzo può essere ripartito uniformemente e continuativamente lungo tutta la durata dell'anno. Ricordo infine, assolutamente al di fuori di ogni discorso economico e solo come simbolo caratteristico di questa evoluzione, che anche nella musica Memento ritmico è stato il primo ad essere sviluppato e proprio ai livelli più primitivi è straordinariamente accentuato. Presso gli Asianti un missionario è stato sorpreso dalla mirabile capacità degli indigeni di tenere il tempo nonostante la selvaggia disarmonia della musica locale; sembra che in California la musica del teatro cinese, nonostante un frastuono lacerante e non melodico, possieda una rigorosa cadenza ritmica. Un esploratore racconta delle feste degli indiani Wintun⁴: «Ci sono dei canti nei quali ogni indiano esprime i suoi sentimenti e durante questi canti tutti tengono il tempo con rara perfezione». Ad un altro livello: per attirare le femmine certi insetti producono un suono che consiste in un unico tono ripetuto in modo strettamente ritmico. Invece, nel canto d'amore degli uccelli, che hanno raggiunto un grado maggiore di evoluzione, il ritmo passa del tutto in secondo piano rispetto alla melodia. Ai livelli più alti di espressione musicale, si osserva come gli sviluppi più recenti sembrino allontanarsi radicalmente dall'elemento ritmico, non solo in Wagner, ma anche in certi suoi avversari che scelgono testi che non si prestano al ritmo e scrivono composizioni sulla lettera ai Corinzi e i sermoni di Salomone; la netta alternanza di alti e bassi cede il posto a forme più equilibrate o più irregolari. Se da questa analogia rivolgiamo lo sguardo alla nostra vita civile, economica e generale, ci accorgiamo che anch'essa sembra preda di un totale livellamento dal momento in cui si può comprare tutto in qualsiasi momento e perciò non è più necessario che gli impulsi e gli stimoli dell'individuo seguano un ritmo particolare e che per poter essere soddisfatti si debbano sottomettere ad una periodicità transindividuale. Se i critici dell'attuale ordinamento economico gli rimproverano proprio l'andamento ciclico tra sovrapproduzione e crisi, essi intendono indicare l'incompletezza di questo andamento, che dovrebbe tradursi in un flusso continuo di produzione e di vendita. Si pensi all'espansione dei trasporti che ha fatto sì che nella posta si passasse dal servizio periodico dei corrieri a forme di collegamento quasi ininterrotto tra le località più importanti, alle conquiste del telegrafo e del telefono che non vincolano più le comunicazioni a un determinato periodo di tempo; al miglioramento della luce artificiale che paralizza sempre più il ritmo di vita che deriva dall'alternarsi del giorno e della notte; alla carta stampata

che, indipendentemente dall'avvicendamento organico di fasi di attività e di pausa nei processi del pensiero, in ogni momento in cui lo desideriamo ci fornisce di stimoli per pensare. In breve, se la cultura, come si è soliti dire, non supera solo lo spazio, ma anche il tempo, ciò significa che la determinatezza delle scansioni temporali non costituisce più uno schema costrittivo per le nostre azioni e i nostri godimenti, ma che essi dipendono soltanto dal rapporto tra la nostra volontà e le nostre possibilità e le condizioni puramente oggettive del loro operare. Le condizioni che generalmente si offrono sono quindi libere da ritmi, più livellate e atte a garantire all'individuo spazi possibili di libertà e indipendenza dalle regole; in questa differenziazione gli elementi di uniformità e di differenza, che nel ritmo sono *uniti*, vengono separati.

Sarebbe tuttavia del tutto sbagliato confinare lo sviluppo dello stile di vita nella formula, seducente nella sua semplicità, che tale stile proceda dalla ritmicità dei contenuti all'indipendenza degli stessi da qualsiasi schema. Ciò vale piuttosto soltanto per determinati settori dello sviluppo che nel complesso richiede invece interpretazioni più approfondite e complesse. È necessario innanzitutto approfondire il significato storico-psicologico di quella ritmicità, tralasciando completamente la sua origine puramente fisiologica che è soltanto una ripetizione della periodicità della natura esterna.

Successione e simultaneità di ritmo e simmetria.

Si può definire il ritmo come una simmetria nel tempo, mentre la simmetria è un ritmo nello spazio. Se si disegnano con delle linee dei movimenti ritmici, questi movimenti diventano simmetrici; e°, viceversa, il concetto di simmetria implica una rappresentazione ritmica. Entrambi sono soltanto forme diverse dello stesso motivo di fondo. Come il ritmo è il principio di ogni configurazione del materiale nelle arti del suono, la simmetria lo è nelle arti figurative. Per dare alle cose idea, senso e armonia, bisogna anzitutto dar loro forma simmetricamente, armonizzare tra loro le parti del tutto, ordinarle uniformemente intorno a un punto centrale. La potenza formatrice dell'uomo nei confronti della casualità e del caos di ciò che naturalmente si produce, si manifesta così nel modo più rapido, evidente, immediato. La simmetria è la prima dimostrazione di forza del razionalismo con cui esso ci libera dalla mancanza di senso delle cose e dalla loro semplice accettazione. Perciò anche le lingue dei popoli primitivi sono spesso costruite più simmetricamente delle lingue colte, e persino nella struttura sociale, per esempio nelle «centurie», che costituiscono il principio di organizzazione dei più diversi popoli primitivi, la distribuzione simmetrica si manifesta come il primo tentativo dell'intelligenza di dare alle masse una forma chiara e controllabile. L'ordinamento simmetrico,

come è stato detto, è di carattere assolutamente razionalistico, facilita il dominio del molto e dei molti a partire da un solo punto. Gli stimoli si diffondono su un piano più ampio, offrono minore resistenza, sono maggiormente calcolabili attraverso un *medium* simmetricamente ordinato di quanto avverrebbe se la struttura interna e i limiti delle parti fossero irregolari e fluttuanti. Se le cose e gli uomini sono piegati sotto il giogo del sistema, sono cioè ordinati simmetricamente, l'intelletto riesce a venirne a capo più rapidamente. È per questo che tanto il dispotismo quanto il socialismo hanno una particolare inclinazione per le costruzioni simmetriche della società, perché entrambi aspirano ad una forte centralizzazione, per amore della quale l'individualità degli elementi, l'irregolarità delle loro forme e dei loro rapporti deve venir livellata fino a giungere alla simmetria. Un simbolo esteriore: si dice che Luigi XIV abbia compromesso la propria salute per avere fatto costruire porte e finestre simmetricamente. Anche le utopie socialistiche progettano sempre le unità locali delle loro città ideali o dei loro Stati ideali in base al principio della simmetria: i quartieri o gli edifici vengono ordinati in forma circolare o in forma quadrata. Nella città del sole di Campanella⁵ il piano della capitale dello stato è disegnato geometricamente con il compasso, come gli orari della giornata dei cittadini e la gradazione dei loro diritti e doveri. L'ordine dei Telemiti di Rabelais⁶ predica, in opposizione a More⁷, un individualismo così assoluto da negare la presenza degli orologi: tutto deve accadere a seconda del bisogno o dell'occasione. Ma lo stile dell'assoluta calcolabilità e razionalizzazione della vita induce tuttavia tale ordine a collocare gli edifici dello Stato ideale in modo assolutamente simmetrico: una costruzione gigantesca di forma esagonale con una torre del diametro di 60 passi in ogni angolo. Il palazzo della corporazione medievale dei muratori, per il loro modo di vivere e la loro costituzione rigorosa che sottoponeva tutto a norme precise, era di forma quadrata. Questo tratto comune dei piani di stampo socialista testimonia in forma rozza la profonda forza di attrazione che esercita l'idea di un'organizzazione dell'agire umano armonica, intimamente equilibrata e capace di superare ogni resistenza dell'individualità irrazionale. La configurazione simmetri-co-ritmica si presenta dunque come la prima e la più semplice forma con cui l'intelletto stilizza, per così dire, la materia della vita, la rende dominabile e assimilabile. È il primo schema mediante il quale la ragione può penetrare nelle cose e dare loro una forma. Ma così si indica anche il limite del senso e della legittimità di questo stile di vita. Infatti, esso esercita violenza in una duplice direzione: sul soggetto, i cui impulsi e bisogni non sorgono in base ad un'armonia prestabilita con quello schema fisso, ma solo casualmente possono con esso armonizzarsi; e, in misura non minore, nei confronti della realtà esterna, le cui forze e i cui rapporti con

gli uomini si possono rinchiudere in una cornice così semplice soltanto con la violenza. Fatta la debita proporzione fra i diversi ambiti di validità, si può esprimere questo con un'espressione solo apparentemente paradossale: la natura non è così simmetrica come vorrebbe la mente e la mente non è così simmetrica come vorrebbe la natura. Tutte le violenze e le inadeguatezze di cui la sistematicità è responsabile nei confronti della realtà si riscontrano anche per quanto riguarda la ritmizzazione e la simmetria nella configurazione dei contenuti della vita. Come il singolo rivela la propria forza quando assimila a sé persone e cose, in quanto impone loro la forma e la legge della sua essenza, e come l'individuo superiore rispetta le cose nella loro specificità e le inserisce nella cerchia dei suoi fini e del suo potere senza privarle della loro natura — così è certamente uno dei vertici dell'umana virtù la capacità di costringere in uno schema il mondo teoretico e il mondo pratico, ma è segno di maggior grandezza riconoscere le leggi proprie delle cose e le loro esigenze per integrarle nel nostro essere e nel nostro operare seguendo la loro natura. Questo atteggiamento non mostra soltanto una capacità di espansione e di trasformazione della realtà molto maggiore, ma può anche attingere molto più a fondo alla ricchezza e alle possibilità offerte dalle cose. Pertanto, vediamo che in certe sfere della vita il ritmo come principio razionalistico-sistematico appare più tardi come stadio di sviluppo non superabile, mentre in altre sfere questo stadio si risolve in una configurazione diversa da un caso all'altro, adattando la rigidità dello schema alle mutevoli esigenze della cosa stessa. Così, ad esempio, vediamo che soltanto ad un livello più avanzato di sviluppo culturale l'organizzazione regolare dei pasti divide generalmente la giornata in modo ritmico; sembra che presso nessun popolo primitivo vi sia una pluralità di pasti quotidiani regolari. Al contrario, abbiamo già precedentemente osservato come in rapporto all'alimentazione nel suo complesso i popoli primitivi presentino spesso un ritmo regolare di periodi di carestia e di periodi di sfrenata dissipazione che la più evoluta tecnica economica ha completamente eliminato. La regolarità dei pasti quotidiani raggiunge una grande stabilità a livelli molto elevati della scala sociale e spirituale, anche se non ai più alti. Nel più elevato strato sociale essa presenta momenti di discontinuità dovuti alle esigenze della professione, della vita di società e a complesse obbligazioni di tipo molto diverso. Nella medesima situazione vengono a trovarsi l'artista e lo studioso per le mutevoli esigenze del loro lavoro o dei loro diversi stati d'animo. Questo ci fa riflettere sul fatto che il ritmo dei pasti — e il suo contrario — corrisponde al ritmo del lavoro. Anche qui diverse sequenze palesano situazioni completamente diverse. L'uomo primitivo lavora nello stesso modo irregolare in cui mangia. Agli sforzi violenti, a cui lo sottopongono la necessità e l'umore, fanno seguito periodi di

assoluta pigrizia che si alternano in modo del tutto casuale e senza alcun principio. È probabilmente corretto, perlomeno per le regioni nordiche, ritenere che un tipo di organizzazione stabile delle attività e un ritmo adeguato di tensione e rilassamento delle forze coincida con l'introduzione dell'aratro nell'agricoltura. Questa ritmicità raggiunge lo stadio estremo con il lavoro di fabbrica e con qualsiasi tipo di lavoro d'ufficio. Ai vertici dell'attività culturale, scientifica, politica, artistica e commerciale, si ha di solito nuovamente una rapida caduta della regolarità dei ritmi. Così, ad esempio, se uno scrittore prende in mano ogni giorno la penna nello stesso minuto e ogni giorno nello stesso minuto la depone, questo ritmo costante di produzione ci fa sospettare della sua ispirazione e del suo intimo significato. Ma anche l'evoluzione del lavoro salariato, per motivi completamente diversi, conduce, ad uno stadio più avanzato, all'irregolarità e all'imprevedibilità. Con l'avvento della grande industria in Inghilterra i lavoratori soffrirono straordinariamente del fatto che ogni ristagno nelle vendite colpiva l'attività della grande impresa molto di più di quanto avrebbe colpito molti piccoli imprenditori, se non altro per il fatto che la corporazione era solita dividere le perdite. Prima, nei periodi difficili, i maestri artigiani lavoravano per le scorte, ora i lavoratori vengono semplicemente licenziati; prima, i salari venivano fissati annualmente dalle autorità, ora ogni ribasso dei prezzi porta alla loro diminuzione. Sembra che in questa situazione molti operai preferissero continuare a lavorare con il vecchio sistema invece di pagare di fronte ai più alti salari del nuovo sistema il prezzo di una maggiore irregolarità dell'occupazione. Così, il capitalismo e la corrispondente individualizzazione della vita economica hanno reso molto più insicuro, perlomeno in certe fasi, il lavoro nel suo insieme — e perciò anche i suoi contenuti! — assoggettandolo a costellazioni molto più casuali di quanto non succedesse al tempo delle corporazioni, quando la maggior stabilità delle condizioni di lavoro conferiva anche agli altri contenuti di vita, quotidiani e annuali, un ritmo molto più stabile. Per quanto riguarda il contenuto del lavoro indagini recenti hanno mostrato che in origine, in particolare nelle forme primitive di lavoro cooperativo quasi sempre accompagnate da canti, il lavoro deve aver avuto un carattere prevalentemente ritmico, ma che in seguito, con il perfezionamento degli strumenti e l'individualizzazione del lavoro, tale carattere è andato nuovamente perduto. Ora, il moderno lavoro di fabbrica presenta di nuovo dei forti elementi ritmici; ma nella misura in cui essi vincolano il lavoratore alla ripetizione rigorosamente costante di certi movimenti, hanno un significato soggettivo completamente diverso da quello dell'antica ritmicità del lavoro. Infatti, questa seguiva le esigenze interne dell'energia fisio-psichica, mentre la ritmicità attuale, o segue immediatamente il movimento spietatamente oggettivo della macchina, oppure si adegua alla

necessità che il singolo operaio (in quanto membro di un gruppo di operai, ognuno dei quali svolge soltanto una piccola parte del processo) tenga il passo con gli altri. Forse ciò ha prodotto in generale un ottundimento della sensibilità per il ritmo e ciò potrebbe spiegare il seguente fenomeno. Le antiche associazioni degli apprendisti lottavano, come i sindacati attuali, per la riduzione dell'orario di lavoro. Ma mentre le associazioni degli apprendisti accettavano il lavoro dalle cinque o dalle sei del mattino fino alle sette di sera, dunque per tutta la giornata, fino al momento di andare a dormire, e perciò premevano energicamente per avere un giorno completamente libero, oggi si tratta di abbreviare l'orario di lavoro *quotidiano*. Il periodo in cui avviene la regolare alternanza di lavoro e riposo è diventato dunque più breve per il lavoratore moderno. Per i lavoratori di altri tempi il senso ritmico raggiungeva un'ampiezza e una durata sufficienti a far sì che si accontentassero del periodo settimanale. Ma ora il senso del ritmo — cosa che forse è conseguenza, o forse espressione, di un declino di energia nervosa — ha bisogno di una più frequente stimolazione, l'alternanza deve avvenire più rapidamente perché si giunga al risultato che il soggetto desidera.

Lo sviluppo del denaro riflette e rafforza le stesse tendenze.

Lo sviluppo del denaro segue lo stesso schema. Esso presenta determinati fenomeni ritmici come una specie di stadio intermedio: dalla casualità caotica, in cui deve essersi mosso il suo primo apparire, perviene a stadi che manifestano pur tuttavia un principio e una-configurazione dotata di senso, finché, ad un livello ulteriore, giunge ad una presenza continua e aderisce a tutte le necessità concrete e personali, libero dalla coercizione di uno schema ritmico e (anche se in un senso più elevato) casuale. È sufficiente per i nostri scopi mostrare il passaggio dal secondo al terzo stadio con alcuni esempi. Nel xvi secolo, persino in un luogo di grandioso traffico monetario come Anversa, era quasi impossibile, tranne che nelle regolari fiere dei cambi, reperire una somma di denaro piuttosto rilevante; l'estensione di questa possibilità a qualsiasi attimo in cui il singolo ha bisogno di denaro indica il passaggio allo stadio di pieno sviluppo dell'economia monetaria. Tuttavia, è caratteristico della fluttuazione tra configurazione ritmica e non ritmica del denaro — e del modo di sentirle — il fatto che il mercato di Anversa venisse definito, da coloro che erano abituati alla difficoltà e all'irrazionalità medievali delle transazioni monetarie, come una «fiera permanente». Inoltre, se il singolo uomo d'affari fa tutti i suoi pagamenti attingendo immediatamente dalla propria cassa e vi ripone tutte le somme che gli vengono versate, deve procurarsi un fondo notevole per i periodi in cui deve pagare grosse somme; e d'altra parte, nei

periodi in cui prevalgono le entrate, deve saperle investire subito utilmente. La concentrazione delle transazioni monetarie nelle grandi banche libera da questa coercizione all'accumulo e al drenaggio; infatti, in quanto il singolo operatore economico e i suoi corrispondenti d'affari lavorano nell'ambito dello stesso sistema di compensazione bancaria, gli attivi e i passivi vengono saldati semplicemente con una scrittura nei libri contabili, così il commerciante ha bisogno soltanto di un fondo cassa relativamente modesto e sempre uguale per le spese quotidiane, mentre alla banca stessa, dato che le entrate e le uscite complessive si equivalgono, basta un fondo molto più ridotto di quello che sarebbe necessario al singolo commerciante. Infine, un ultimo esempio. L'alternanza, più o meno periodica, di scarsità e abbondanza nei periodi in cui la civiltà Mei denaro non è ancora sviluppata provoca un'alternanza corrispondente e periodica del tasso di interesse tra un livello estremamente basso ed uno di altezza vertiginosa. Il perfezionamento dell'economia monetaria appiattisce a tal punto queste oscillazioni che il tasso di interesse, paragonato con i tempi precedenti, risulta relativamente stabile e in Inghilterra il cambiamento del tasso di sconto bancario dell'uno per cento è ritenuto già un grosso avvenimento; perciò, il singolo operatore economico acquista una straordinaria mobilità nella possibilità di disporre dei suoi fondi e non è più condizionato da oscillazioni che sono al di là del suo controllo e il cui ritmo costringeva un tempo la sua condotta economica a pratiche spesso contrarie ai suoi interessi.

Le forme che il ritmo o l'assenza di ritmo conferiscono ai contenuti dell'esistenza abbandonano tuttavia la forma di stadi alterni di sviluppo e si presentano insieme. I due principi di vita, che si possono indicare simbolicamente come ritmico-simmetrico e individualisti-co-spontaneo, sono due formule che esprimono gli orientamenti essenziali più profondi il cui contrasto non è sempre componibile, come negli esempi precedenti, collocandoli in un corso evolutivo, ma definisce in ultima istanza i caratteri permanenti di individui e gruppi. La forma di vita sistematica non è solo, come osservavo prima, la *tecnica* propria delle tendenze centralistiche, di tipo dispotico o socialista, ma esercita anche, di per se, un fascino particolare. L'equilibrio interno e la compattezza esterna, l'armonia delle parti e la calcolabilità dei loro destini, conferisce a tutte le organizzazioni simmetriche e sistematiche un'attrattiva che esercita i suoi effetti molto al di là dell'ambito della politica, con una forza capace di plasmare una grande quantità di interessi pubblici e privati. Le accidentalità individuali dell'esistenza ottengono così un'unità e una trasparenza che ne fanno un'opera d'arte. Si tratta dello stesso fascino estetico che può esercitare anche la macchina. L'assoluta funzionalità e sicurezza dei movimenti, la riduzione al minimo delle resistenze

e degli attriti, la sincronia armonica delle componenti più piccole e più grandi: ciò conferisce alla macchina, anche ad un'osservazione superficiale, una particolare bellezza che l'organizzazione di una fabbrica ripete in misura allargata e che lo Stato socialista dovrebbe ripetere al livello più elevato. Ma alla base di questo fascino, come alla base di tutto ciò che è estetico, c'è, in ultima istanza, un orientamento e una significatività della vita, una qualità elementare dell'anima, di cui anche l'attrattiva estetica o l'efficacia sono soltanto una manifestazione che si materializza esternamente. Noi non li *possediamo*, come possediamo le loro elaborazioni nel materiale della vita (estetiche, sociali, morali, intellettuali, eudemonistiche), ma piuttosto *siamo* questi orientamenti, queste significatività e queste qualità. Le decisioni estreme della natura umana non si possono descrivere con parole, ma si possono cogliere solo in quelle loro singole manifestazioni come la loro forza motrice e di direzione. Perciò, è altrettanto indiscutibile il fascino esercitato dalla forma di vita opposta, nella cui esperienza interiore si incontrano le tendenze aristocratiche e quelle individualistiche, quale che sia il settore dei nostri interessi in cui esse vogliono manifestarsi. Storicamente, le aristocrazie preferiscono evitare la sistematicità, la forma generale che colloca il singolo in uno schema che gli è estraneo; per la vera sensibilità aristocratica ogni formazione (di natura politica, sociale, materiale, personale) deve chiudersi in sé stessa, nella propria specificità e trovarvi la propria conferma. Il liberalismo aristocratico della vita inglese trova quindi nell'asimmetria, nella liberazione del caso individuale dal pregiudizio che deriva dal caso corrispondente, l'espressione più tipica e per così dire più organica dei suoi motivi più profondi. Esplicitamente Macaulay, liberale entusiasta, mette in risalto questo punto come la vera forza della costituzione inglese: «Noi non pensiamo affatto alla simmetria, ma ci preoccupiamo della funzionalità; non eliminiamo mai un'anomalia solo perché è un'anomalia; non fissiamo mai norme di portata più ampia di quella che richiede il caso particolare di cui si tratta. Queste sono le regole che complessivamente dal re Giovanni alla regina Vittoria hanno guidato le deliberazioni dei nostri 250 Parlamenti». Qui viene dunque abbandonato l'ideale della simmetria e della coerenza logica che a partire da un punto dà ad ogni particolare il suo senso, a favore di quell'altro ideale per il quale ogni elemento si sviluppa indipendentemente secondo le proprie condizioni, finché il tutto assume naturalmente un aspetto irregolare e disarmonico. È evidente come questa antitesi penetri in profondità negli stili di vita personali. Da un lato la sistematizzazione della vita: le sue singole provincie ordinate armonicamente intorno ad un punto centrale, tutti gli interessi accuratamente graduati e il contenuto di ciascuno di essi consentito soltanto nella misura prescritta da tutto il sistema; le singole attività si

alternano regolarmente, tra i periodi di attività e di pausa sussiste un'alternanza prestabilita; in breve, sia nella coesistenza che nella successione, vige un ritmo che non tiene conto dell'imprevedibile fluttuazione dei bisogni, degli impulsi e degli stati d'animo, né dell'accidentalità degli stimoli esterni e delle opportunità. In cambio, consente una forma di esistenza che è perfettamente sicura di sé, perché cerca di non fare entrare nella vita nulla che non le sia conforme o che essa non possa rielaborare in funzione del sistema. Dall'altra parte: l'organizzazione della vita caso per caso, il dato interno di ogni singolo momento posto nel rapporto più favorevole possibile coi dati coincidenti del mondo esterno, una disposizione ininterrotta a sentire e ad agire insieme con un'attenzione costante alla vita propria delle cose, per rendere giustizia alle loro offerte e alle loro richieste tutte le volte che si presentano. Certo, così, si rinuncia alla prevedibilità e al sicuro equilibrio della vita, al suo stile in senso stretto; la vita non viene dominata dalle idee, che applicate al materiale della vita finiscono sempre per giungere ad una sistematicità e ad un ritmo stabile, ma viene modellata a partire dai suoi elementi individuali, senza che ci si curi della simmetria della sua immagine complessiva, che qui sarebbe sentita soltanto come coercizione, e non come un'attrattiva. — È nella natura della simmetria che ogni elemento di un tutto ottenga il suo posto, la sua legittimità e il suo significato soltanto in rapporto ad un altro elemento e ad un centro comune, mentre, quando ogni elemento obbedisce soltanto a sé stesso e si sviluppa solo per sé e da sé, il tutto risulterà inevitabilmente asimmetrico e accidentale. Questa contraddizione, proprio in relazione al suo riflesso estetico, si mostra come il motivo fondamentale di tutti i processi che si svolgono tra un tutto sociale — di natura politica, religiosa, familiare, economica, mondana o di tipo diverso — e gli individui che ne fanno parte. L'individuo desidera essere un tutto conchiuso, una forma con un centro proprio, a partire dal quale tutti gli elementi del suo essere e del suo agire acquistano un senso unitario che li riferisce l'uno all'altro. Se invece il tutto superindividuale deve essere compiuto in sé stesso, se deve realizzare una propria idea oggettiva, dotata di autonoma significatività, non può ammettere la compiutezza dei suoi membri. Non ci si può aspettare che un albero nasca da altri alberi, ma soltanto dalle cellule; nessun quadro può svilupparsi da un insieme di quadri, ma soltanto da singoli tratti di pennello, nessuno dei quali possiede di per sé compiutezza, vita propria, senso estetico. La totalità dell'insieme — per quanto possa acquistare una realtà pratica solo in determinate azioni degli individui, anzi forse soltanto all'interno di ogni singolo individuo — è perennemente in lotta con la totalità dell'individuo. L'espressione estetica di questo conflitto è particolarmente incisiva proprio perché il fascino della bellezza si ricollega sempre e solo a un tutto, sia che

risulti tale in modo immediato, sia che appaia integrato dalla fantasia, come nel caso di un frammento; il senso dell'arte consiste nel fare di un frammento casuale di realtà, la cui dipendenza risulta dai mille fili che lo collegano ad essa, una totalità che riposa in se stessa, un microcosmo autosufficiente. Il conflitto tipico tra l'individuo e l'essere superindividuale si può rappresentare come l'aspirazione inconciliabile di entrambi a diventare un'immagine esteticamente soddisfacente.

Il denaro sembra innanzitutto servire ad esprimere soltanto *una* di queste forme antitetiche. Infatti, il denaro stesso è assolutamente privo di forma, non contiene in sé il minimo accenno ad un andamento regolare di ascesa e declino dei contenuti della vita, si presenta in ogni momento con la stessa freschezza ed efficacia. Agendo, per così dire, a distanza, come anche riducendo le cose ad una medesima misura dei valori, livella infinite oscillazioni, l'avvicinarsi della distanza e dell'avvicinamento, del movimento e della quiete, che altrimenti imporrebbero all'individuo cambiamenti continui nelle possibilità d'azione e nelle possibilità di esperienza interiore. È molto significativo che si chiami liquido il denaro in circolazione: infatti, come un liquido, è privo di confini interni e si adatta, senza opporre resistenza, ai confini esterni del recipiente solido che di volta in volta lo contiene. Così, il denaro risulta il mezzo più efficace, poiché di per sé del tutto indifferente, per tradurre un ritmo di condizioni di vita che esercitano su di noi una coercizione superindividuale in una armonia e in una stabilità che permettono alle nostre forze e ai nostri interessi personali una manifestazione più libera, e cioè da un lato più individuale e dall'altro più puramente oggettiva. Tuttavia, proprio quest'essenza inconsistente del denaro, gli permette di adattarsi alla sistematicità e al ritmo della vita, quando lo stadio evolutivo dei rapporti o le tendenze della personalità spingono in questo senso. Mentre abbiamo visto che tra il regime liberale e l'economia monetaria esiste una stretta correlazione, si può tuttavia anche osservare che il dispotismo trova nel denaro una tecnica incomparabilmente efficace, un mezzo per legare a sé i punti spazialmente più lontani del suo dominio che in un'economia naturale tendono sempre all'isolamento e all'autonomia. Mentre la forma sociale dell'individualismo in Inghilterra segue lo sviluppo dell'economia monetaria, il denaro stesso si rivela come il precursore di forme socialiste, non solo nel senso che attraverso un processo dialettico trapassa in esse come nella sua negazione, ma, anche, come abbiamo visto in alcuni casi, nel senso che i rapporti specificamente propri dell'economia monetaria forniscono direttamente il modello o il tipo delle forme sociali a cui il socialismo aspira.

A questo punto, il denaro si colloca in una categoria di forze della vita, divenuta importante per noi già da tempo, il cui schema assai singolare

consiste nel fatto che esse, in base alla loro natura e al loro senso originario, si elevano al di sopra degli antagonismi che esistono all'interno della rispettiva provincia di interessi e si pongono in assoluta indifferenza al di là degli stessi, per poi nello stesso tempo calarsi nell'antagonismo dei singoli elementi e prendere partito a favore o contro dove poco prima erano state imparziali o addirittura arbitre. In primo luogo, ciò vale per la religione, di cui l'uomo ha bisogno per superare la divisione dualistica tra i bisogni e la loro soddisfazione, tra il dover essere e la prassi, tra l'immagine ideale del mondo e la realtà. Ma, una volta realizzata tale conciliazione, essa non rimane all'altezza che raggiunge nei suoi momenti più elevati, ma scende in campo e si identifica con una delle parti del dualismo dell'esistenza che prima aveva unificato. Da una parte, la religione si contrappone a ciò che noi sentiamo come interezza della nostra vita come una forza equivalente, come totalità posta al di là di tutte le relatività, di tutto il resto della nostra umanità; e, d'altra parte, essa viene a trovarsi nuovamente *nella* vita come uno dei suoi elementi, formandone la totalità solo nell'interazione con tutti gli altri. Così, essa è ad un tempo un intero organismo e un organo dello stesso; è una parte dell'esistenza e, contemporaneamente, l'esistenza stessa su un piano più alto, più interiorizzato. La stessa forma si manifesta nell'agire dello Stato. Certo, il senso dello Stato è quello di essere al di sopra delle parti e dei conflitti di interesse, e a questo estremo livello di astrattezza deve il suo potere, la sua inviolabilità, la sua posizione di ultima istanza della società. Ciò nonostante, di solito entra in questa o quella contesa delle forze individuali della società, prende le parti dell'una contro le forze dell'altra, che, anche se comprese nello Stato nel senso più ampio, in un senso più ristretto lo fronteggiano da pari a pari. Questa duplice posizione delle istanze più elevate si riproduce nella metafisica quando, ad esempio, si attribuisce alla totalità dell'essere un'essenza spirituale, e si spiega l'assoluto, che sorregge o forma tutti i fenomeni, come una sostanza spirituale. Ma, allo stesso tempo, questo assoluto deve essere riconosciuto come qualcosa di relativo. Infatti, in realtà, lo spirito non si contrappone soltanto alla corporeità, in modo da realizzare solo in questa antitesi la propria essenza, ma si contrappone anche a fenomeni spirituali di grado inferiore, come la cattiveria, la pigrizia, l'inimicizia. Una metafisica di questo tipo non considererà tali fenomeni come appartenenti allo spirito che è, per essa, la sostanza assoluta dell'essere. Lo spirito, al contrario, viene contrapposto come parte, come fattore di equilibrio e come valore specifico a tutto l'essere non spirituale ed imperfetto, che esso d'altra parte, in quanto assoluto, necessariamente comprende. Questa duplice esistenza si manifesta con la massima radicalità nel concetto di Io. L'Io, che rappresenta in sé il mondo, si contrappone ad ogni singolo contenuto dominandolo alla stessa

altezza, al di là di tutte le qualità, differenze e conflitti che hanno luogo solo al suo *interno*, per così dire come accidentalità private dei suoi contenuti. Ma il nostro effettivo senso della vita non permette all'Io di rimanere a questa altezza, si identifica con alcuni dei suoi contenuti più che con altri. Analogamente, la religiosità vede Dio intervenire in modo specifico in determinate occasioni, mentre in realtà dovrebbe intervenire in tutte. L'Io diviene un singolo contenuto di se stesso, si differenzia (in modo amichevole oppure ostile e con un'alta o bassa valutazione di sé) nei confronti del resto del mondo e delle sue specificità, mentre il senso di sé lo aveva collocato del tutto al di sopra di esse. Questa è dunque la forma-tipo in cui il rapporto del denaro con il settore da lui dominato si incontra con quelle potenze che gli sono così estranee riguardo al contenuto. Anche la sua essenza si colloca a quel livello di astrattezza dove si eleva al di sopra di tutti i singoli interessi e stili di vita; il suo significato si realizza nei e dai movimenti, i conflitti, gli equilibri di tutti questi, come un'entità imparziale che non rivela il minimo accenno di ostilità o di favore nei confronti di uno specifico interesse. E quindi, dotato dell'incomparabile facoltà di agire a distanza, della concentrazione della forza, della capacità di infiltrarsi dovunque, dato che proprio queste sono le conseguenze del suo *allontanamento* da ogni particolarità e da ogni unilateralità, il denaro si mette al servizio dei desideri particolari o di una particolare forma di vita. E qui, pur nell'ambito dell'uguaglianza generale che il denaro come forma presenta con la religione, lo Stato, la spiritualità metafisica dell'essere, risalta una notevole differenza nei loro confronti. Essi tutti, quando scendono sul piano degli interessi singoli e dei singoli punti di vista, entrano decisamente in conflitto schierandosi dalla parte dell'uno contro l'altro; si alleano o si identificano con *una* delle specifiche differenze, rispetto alle quali erano in un primo momento indifferenti, ed escludono l'altra. Il denaro, invece, nell'ambito in cui ha valore, si pone in egual misura a disposizione di ogni tendenza, non vive nella forma dell'antagonismo contro qualcos'altro, forma che assumono le altre tendenze non appena abbandonano il loro senso generale per assumerne uno particolare. Il denaro mantiene il carattere sintetico-comprensivo, che ne costituisce il senso generale, anche nell'uniformità con cui si presta alle coppie di opposti quando esse separandosi utilizzano il loro rapporto con il denaro per elaborare le loro differenze e per combattere i loro conflitti. L'oggettività del denaro non è da un punto di vista pratico qualcosa che si ponga al di là delle parti contrapposte, e che in seguito venga utilizzato illegittimamente da una di esse contro l'altra; questa oggettività significa invece, a priori, che il servizio viene reso ad entrambe le parti in conflitto.

Così, tuttavia, il denaro non rientra nell'ampia categoria a cui

appartengono l'aria, che le persone più diverse respirano indistintamente, o le armi, che si prestano indifferenti all'utilizzazione da parte di tutte le fazioni. Il denaro è anche, certamente, l'esempio più ampio del fatto che le più radicali differenze e ostilità nel mondo umano mantengono sempre aperto uno spiraglio di accordo e di unione. Ma c'è di più. L'altro tipo di entità imparziali rimane assolutamente esterno alle tendenze interne, delle quali si mettono al servizio. Al contrario, per quanto estraneo possa essere il denaro in base alla sua essenza astratta a tutte le interiorità e qualità, mostra molto spesso, come concentrato economico del cosmo dei valori in tutta la loro estensione, la misteriosa facoltà di servire all'essenza e alla tendenza *specifiche* di due unilateralità contrapposte; l'una attinge dal serbatoio generale di valori, che il denaro rappresenta, le forze, i mezzi d'espressione, le possibilità di collegamento o di autonomizzazione che si adattano alla *sua* specificità, mentre il denaro offre alla parte di contenuto opposto un contributo non meno duttile e flessibile, non meno adatto alla *sua* interiorità. Il significato del denaro per lo stile di vita consiste proprio nel fatto che, grazie alla sua posizione al di là di ogni unilateralità, può diventare per ognuna di esse qualcosa di simile ad una loro parte. È il simbolo, in un ambito ristretto ed empirico, dell'ineffabile unità dell'essere, dalla quale scorre nel mondo la sua energia e la sua realtà in tutta la sua ampiezza e in tutte le sue differenze. Infatti, la metafisica, interpretando soggettivamente la struttura in sé inconoscibile delle cose, dovrà ammettere che i contenuti del mondo formano una connessione meramente spirituale, e quindi esistono in quanto pura idealità e l'essere — naturalmente non in un processo temporale — discende su di loro. Come è stato detto: l'essenza acquisisce l'esistenza. Nessuno saprebbe dire che cosa sia veramente questo essere che distingue l'oggetto reale dal suo contenuto qualitativamente indifferenziato e dotato di una validità meramente logica. Questo essere, per quanto vuoto e astratto possa esserne il concetto puro, appare come la corrente calda della vita, che si versa negli schemi dei concetti delle cose, che li fa, in un certo senso, fiorire e dispiega la loro essenza senza badare al fatto che il loro contenuto e il loro comportamento siano diversi e reciprocamente ostili. Ma non si tratta di qualcosa di esterno o di estraneo, bensì è la loro essenza propria che l'essere assume e sviluppa in realtà effettiva. E tutte le cose esteriori e pratiche — rispetto alle quali ogni analogia con l'assoluto può avere sempre e soltanto un valore incompleto — ciò che si avvicina di più a questa forza dell'essere è il denaro. Anche il denaro si colloca per definizione del tutto al di fuori delle cose ed è perciò del tutto indifferente alle loro differenze, in modo che ogni singola cosa può assorbirlo in sé completamente e sviluppare nel modo più efficace e perfetto proprio la *sua* essenza specifica. Ho sottolineato il significato del denaro per lo sviluppo degli

stili di vita ritmico e individuale-oggettivo, proprio perché l'incomparabile profondità della loro contrapposizione illumina con grande chiarezza il tipo di questa funzione del denaro.

Il tempo della vita e il suo andamento in rapporto all'andamento della disponibilità di denaro.

Infine, vi è un terzo tipo di influsso mediante il quale il denaro contribuisce a far sì che i contenuti della vita determinino la loro forma e il loro ordine; esso riguarda il *tempo* dei processi, in rapporto al quale si distinguono le diverse epoche storiche, le aree del mondo nello stesso arco temporale, gli individui della stessa cerchia. Il nostro mondo interno è, per così dire, esteso in due dimensioni, le cui misure decidono del ritmo della vita. Quanto più profonde sono le differenze tra i contenuti delle rappresentazioni — anche con un numero uguale di rappresentazioni — in una unità di tempo, tanto più si vive, tanto più lungo è il tratto di vita che viene, per così dire, percorso. Ciò che noi sentiamo come il tempo della vita, è il prodotto del numero e della profondità dei cambiamenti. Il significato che spetta al denaro per la determinazione del tempo della vita in una determinata epoca può risultare innanzitutto dalle conseguenze che derivano dal *mutamento* dei rapporti monetari per il *mutamento* di quel tempo.

Vi è chi ha affermato che l'aumento della quantità di denaro dovuto all'importazione dei metalli, o al deprezzamento della moneta, o ad una bilancia commerciale in attivo, o all'emissione di carta moneta dovrebbe lasciare del tutto invariata la situazione interna di un paese. Infatti, se si prescinde dalle poche persone il cui reddito fisso non è modificabile, con l'aumento del denaro ogni merce e ogni prestazione varrebbero più denaro di prima; ma, poiché ognuno è tanto consumatore quanto produttore, come produttore riceverebbe quel tanto in più che spende come consumatore e tutto rimarrebbe invariato. Anche se l'aumento proporzionale dei prezzi fosse l'effetto oggettivo dell'aumento della quantità di moneta, provocherebbe comunque dei mutamenti di natura psicologica. Non ci si decide facilmente a pagare per una merce un prezzo superiore a quello a cui si è abituati anche se il proprio reddito nel frattempo è aumentato; e, d'altronde, con l'aumento dei redditi, ci si lascia spingere facilmente ad ogni genere di spese senza riflettere sul fatto che quell'eccedenza viene compensata dall'aumento dei prezzi dei generi di consumo quotidiano. Il semplice aumento della quantità di denaro che si ha in mano tutto in una volta, accresce, indipendentemente da ogni riflessione sulla sua pura relatività, la tentazione di spendere e provoca così un maggior giro d'affari, e quindi, un incremento, un'accelerazione e una

moltiplicazione delle concezioni economiche. Quel tratto fondamentale della nostra natura che consiste nello sviluppare a livello psicologico ciò che è relativo finché diventa un assoluto, sottrae fluidità al rapporto tra un oggetto e una determinata quantità di denaro e consolida tale rapporto fino a farlo giungere ad un livello oggettivo e permanente di adeguatezza. Così però, non appena muta un elemento del rapporto, si resta sconvolti e disorientati. L'alterazione delle poste attive e passive non trova un immediato equilibrio a livello psicologico; la consapevolezza dei processi economici, che aveva avuto fino a quel momento un carattere stabile, viene distrutta, la differenza rispetto alla situazione precedente si fa valere singolarmente da ogni lato. Fino a quando un nuovo adattamento non si è realizzato, il costante aumento del denaro darà luogo a un continuo senso di disorientamento e a *chocs* psichici, si approfondiscono le differenze, le rappresentazioni si dissociano reciprocamente nel loro svolgersi e il tempo della vita si accelera. È per lo meno scorretto concludere che il continuo aumento dei redditi provochi un «consolidamento della società». Anzi, proprio attraverso l'aumento dei redditi gli strati più bassi della società vengono presi da un'agitazione che a seconda del punto di vista viene spiegata come avidità e smania di novità, o come sano sviluppo e slancio, ma che in ogni caso è assente in condizioni di maggiore stabilità dei redditi e dei prezzi, che indicano allo stesso tempo stabilità delle differenze sociali.

Gli effetti di accelerazione dell'aumento del denaro sull'andamento dei processi economico-psichici si tradiscono soprattutto nei fenomeni di deprezzamento della carta moneta, proprio come alcuni aspetti della fisiologia diventano molto chiari se confrontati con i casi patologici e degenerativi. L'afflusso disorganico e immotivato di denaro provoca innanzitutto una salita improvvisa e disordinata di tutti i prezzi. La prima pletora di denaro basta solo per soddisfare la domanda di certe categorie di merci. Perciò la prima emissione di carta moneta priva di solidità si tira dietro la seconda, e la seconda altre ancora. «Ogni pretesto — è quanto apprendiamo sul caso del Rhode-Island all'inizio del xvm secolo — serviva ad una moltiplicazione ulteriore delle banconote. Quando ormai la moneta cartacea aveva cacciato ogni altro tipo di moneta dal paese, la *scarsità di argento* divenne un nuovo motivo per ulteriori emissioni». Il tragico di tali operazioni è che la seconda emissione è necessaria per soddisfare le esigenze che derivano dalla prima. Questo si farà valere in misura tanto maggiore quanto più il denaro stesso è il centro immediato dei movimenti: le rivoluzioni dei prezzi che seguono alle alluvioni di carta moneta portano a speculazioni che richiedono per potersi realizzare disponibilità di denaro sempre maggiori. Si può dire che l'accelerazione del tempo della vita sociale apparirà con la massima evidenza

per effetto dell'aumento del denaro dove si tratta di denaro dotato di puro significato funzionale, senza alcun valore sostanziale; l'intensificazione del tempo della vita economica complessiva viene qui elevata a potenza, perché in questo caso si mette in moto in modo puramente immanente, cioè si manifesta in primo luogo nell'accelerazione della produzione stessa di denaro. Questa connessione è provata dal fatto che nei paesi dove il tempo della vita economica è generalmente rapido la carta moneta è soggetta a crescere con rapidità del tutto particolare. Un buon conoscitore del Nordamerica dice: «Non ci si può aspettare che un popolo così impaziente verso le piccole spese, così convinto del fatto che la ricchezza si può creare dal nulla, o perlomeno da una piccolissima base, si imponga quelle autolimitazioni che in Inghilterra o in Germania riducono al minimo il pericolo di emissione di carta moneta». L'accelerazione del tempo di vita provocata dall'aumento della quantità di carta moneta avviene in particolare nei cambiamenti di proprietà che ne derivano, come accadde in modo molto evidente nell'economia nordamericana fino alla Guerra di Indipendenza. La massa di denaro fabbricata, che inizialmente aveva avuto corso ad un valore anche troppo elevato, subì le svalutazioni più terribili. Si poteva diventare poveri dall'oggi al domani e, viceversa, chi aveva comperato dei beni con denaro preso in prestito pagava il suo debito con denaro che nel frattempo si era svalutato e così diventava ricco. Questo non solo faceva sì che fosse urgente interesse di ciascuno concludere le operazioni economiche con la massima fretta, imparando ad evitare i contratti a lungo termine, ma quella continua oscillazione delle fortune produceva anche continuamente la percezione delle differenze, spaccature improvvisi e sconvolgenti nella visione economica del mondo, fenomeni che si riproducono in tutte le altre possibili provincie della vita e vengono quindi sentiti come intensificazioni del suo corso o come potenziamento del suo tempo. Vi è stato persino qualcuno che ha attribuito un'utilità alla moneta svalutata, accanto a quella solida, in quanto sarebbe giusto lasciar pagare i debiti con moneta svalutata perché di regola i debitori appartengono alla categoria dei produttori economicamente attivi, mentre i creditori sono consumatori passivi che contribuiscono alla vita economica in misura molto minore. All'inizio del xvm secolo nel Connecticut e al principio del xix secolo in Inghilterra la carta moneta scoperta non era ammessa come mezzo di circolazione legale, ma ogni creditore era costretto ad accettarla in pagamento dei debiti. Il fatto che, dopo un'emissione eccessiva di carta moneta, la crisi ritardi e irrigidisca la vita economica con la stessa intensità, è un'ulteriore prova dell'importanza specifica del denaro nel determinare il tempo della vita economica. Anche qui il ruolo del denaro nell'andamento oggettivo dell'economia corrisponde al ruolo del mediatore per quanto riguarda il lato

soggettivo: infatti, è stato giustamente osservato che la moltiplicazione dei mezzi di scambio oltre il bisogno rallenta lo scambio, proprio come l'aumento degli intermediari agisce fino a un certo punto nel senso di favorire le contrattazioni, ma oltre quel punto le ostacola. In linea molto generale la moneta è però tanto più mobile quanto più è svalutata, perché ognuno vuole liberarsene il più presto possibile. L'obiezione immediata che per una transazione ci vogliono due persone e che la facilità di spendere moneta svalutata verrebbe paralizzata dall'esitazione ad accettarla, non è del tutto corretta, perché la moneta svalutata è sempre meglio di niente (non si può dire lo stesso della merce cattiva). Dall'avversione di chi possiede merci nei confronti della moneta svalutata deve dunque essere detratta la sua inclinazione per il denaro in generale; così l'inclinazione del compratore e l'avversione del venditore a scambiare merce contro moneta svalutata non possono equilibrarsi completamente, ma l'ultima, in quanto è più debole, non può impedire l'accelerazione della circolazione indotta dalla prima. D'altra parte, chi dispone di moneta svalutata, o di moneta valida soltanto in determinate circostanze, è vivamente interessato al mantenimento delle condizioni in cui il suo possesso ha valore. Quando i debiti dei principi, verso la metà del secolo XVI, aumentarono ad un punto tale che dovunque lo Stato era in condizioni fallimentari e in Francia lo strumento della vendita delle rendite era stato sfruttato fino all'estremo, in loro difesa — poiché si trattava di un titolo straordinariamente insicuro — vi fu chi sostenne che in questo modo veniva molto rafforzata la fedeltà nei confronti del re da parte dei borghesi, che in quanto proprietari di rendite avevano un interesse molto più forte a mantenerlo. È significativo che la parola partigiano designi originariamente un finanziere, che partecipava ad un prestito fatto alla corona (*parti*), in seguito, però a causa della solidarietà di interessi tra tali banchieri e il ministro delle finanze, sotto Mazarino⁸ e Fouquet⁹, assunse, e da allora mantenne, il significato di «sostenitore incondizionato». Questo accadde dunque proprio nel momento di minor solidità della finanza francese, mentre in seguito al miglioramento della finanza verificatosi sotto Sully¹⁰, i partigiani passarono in seconda linea. In seguito, con l'introduzione degli *assignats*¹¹, Mirabeau¹² rilevò che dovunque circolasse un pezzo di moneta doveva esserci anche il desiderio di renderne stabile il valore: *Vous compier ez un défenseur nécessaire a vos mesures, un créancier interesse a vos succès*. Così, questo tipo di denaro crea una specifica coalizione di interessi e, sulla base di una nuova tendenza alla stabilità, dà luogo alla formazione di nuovi antagonismi.

Tali risultati dell'aumento dei mezzi di circolazione appaiono ora tuttavia di fatto in misura così rilevante che la premessa alla quale ci siamo attenuti finora — e cioè che la riduzione del valore del denaro colpisce tutti in egual

misura, tanto come consumatori quanto come produttori — risulta troppo semplice. In realtà, questi fenomeni sono molto più complessi e variabili. In primo luogo, in termini oggettivi, l'aumento del denaro provoca inizialmente soltanto il rincaro di alcune merci e lascia le altre allo stesso livello. Si ritiene di poter stabilire dal xvi secolo in poi una graduale e lenta tendenza all'aumento dei prezzi delle merci europee in conseguenza dell'afflusso di metalli preziosi dalle Americhe. L'aumento di moneta in un paese interessa innanzitutto sempre e soltanto determinate cerchie che ne intercettano il flusso. Saliranno dunque i prezzi di quelle merci per le quali concorrono solo gli appartenenti a questa cerchia, mentre altre merci, il cui prezzo viene determinato dalla grande massa, restano a buon prezzo senza variazioni. La graduale diffusione degli effetti dell'aumento della moneta in altre cerchie stimola tentativi di compensazione, il rapporto tra i prezzi delle merci perde di stabilità, il bilancio di ogni singola famiglia sperimenta l'irregolarità con cui muta l'ammontare delle singole voci e le distorsioni e gli spostamenti che ne derivano — in breve, il dato di fatto che ogni aumento di moneta influenza *in modo disuguale* i prezzi delle merci in una data cerchia economica deve esercitare un effetto di disturbo sul corso normale delle idee di coloro che esercitano un'attività economica, e deve provocare continue percezioni di differenza, la rottura dei rapporti abituali e l'esigenza di ristabilire un equilibrio. Questo influsso, che ha in parte effetti acceleranti, in parte paralizzanti, non deriva solo dall'irregolarità dei prezzi, ma anche dalle distorsioni dello stesso valore del denaro: non solo dunque da una moneta definitivamente svalutata, ma altrettanto, se non in misura maggiore, da una moneta il cui valore oscilla continuamente. Ecco cosa si legge sul periodo che precede la grande riforma monetaria inglese del 1570: «Se tutti gli scellini fossero stati abbassati al valore di un *groat*¹³ la circolazione si sarebbe gradualmente potuta adeguare ad esso. Ma ciò che faceva di ogni pagamento una controversia era il fatto che uno scellino valeva 12 *pence*, un altro 10, un terzo 8, 6 e a volte persino 4!».

Al fenomeno della disparità nel prezzo delle merci corrisponde il fatto che del cambiamento della situazione monetaria determinate persone e determinate professioni approfittano in modo del tutto particolare, mentre altre ne risentono notevolmente. In altri tempi questa sorte toccava soprattutto ai contadini. Verso la fine del xvn secolo il contadino inglese, ignorante e sprovveduto com'era, veniva letteralmente schiacciato tra coloro che gli dovevano del denaro e lo pagavano soltanto al valore nominale, e coloro che dovevano avere del denaro da lui e lo esigevano in base al peso. La stessa cosa avvenne più tardi in India ad ogni svalutazione della moneta: nel momento in cui il contadino vendeva il raccolto non sapeva se il denaro ottenuto gli

sarebbe servito quando avrebbe dovuto pagare gli interessi ipotecari. Si è da gran tempo osservato che un generale innalzamento dei prezzi raggiunge i salari solo dopo molto tempo. Quanto più indifeso è uno strato economico, tanto più lento e graduale sarà il processo mediante il quale l'aumento del denaro filtra fino a raggiungerlo, anzi spesso lo raggiungerà in termini di aumento del reddito solo quando già da tempo si è fatto sentire come aumento dei prezzi. Ne derivano *chocs* e disordini di vario tipo. Le differenze tra gli strati sociali richiedono un continuo stato di allerta. Infatti, la nuova situazione creata dall'aumento dei mezzi di circolazione, fa sì che per garantire la conservazione dello *status quo ante* — sia per quanto riguarda il rapporto reciproco degli strati sociali, sia per quanto riguarda il tenore di vita di ciascuno di essi — non è più sufficiente un atteggiamento conservatore, orientato verso la difesa, ma è necessaria una lotta che si proponga positive conquiste. Questa è una delle cause essenziali, per cui ogni aumento della quantità di denaro agisce in modo così stimolante sul tempo della vita sociale: al di là delle differenze esistenti ne crea di nuove, crea delle spaccature persino nel bilancio delle singole famiglie, differenze e spaccature che richiedono continue accelerazioni e continui approfondimenti del livello di consapevolezza. Del resto, è evidente che un notevole deflusso di denaro provoca fenomeni simili, solo, per così dire, di segno opposto. Ma proprio qui si manifesta lo stretto rapporto del denaro con il tempo della vita, si manifesta cioè il fatto che tanto l'aumento quanto la diminuzione del denaro, data l'irregolarità con la quale si diffondono, provocano quei fenomeni di differenziazione che si rispecchiano a livello psicologico in termini di interruzioni, stimoli e compressioni del processo mentale. — Questo significato dei *cambiamenti* della situazione monetaria è soltanto un fenomeno o una accumulazione dei significati del denaro per il rapporto delle cose, cioè dei loro equivalenti psichici. Il denaro fonda soltanto una nuova equazione tra le cose. Se invece si paragonano l'una all'altra in base al loro diretto valore d'uso, o al loro valore estetico, etico, lavorativo o eudemonistico, in base alle cento relazioni di quantità e qualità, la loro uguaglianza in riferimento ad una di queste relazioni può coesistere con la completa disuguaglianza in un'altra. Il valore in denaro crea tra loro un'equazione e un confronto che non è affatto funzione costante degli altri valori, ma è pur sempre espressione di qualche concetto di valore ricavato da quelli o risultante da una loro combinazione. Ogni punto di vista riferito a valori, a partire dal quale le cose risultano ordinate in una scala gerarchica, al di là di altri possibili ordinamenti e attraversandoli, è un tratto di vitalità in più nel loro rapporto, un impulso verso combinazioni e dissociazioni precedentemente sconosciute, verso nuove affinità e nuove differenze. Ciò avviene per il fatto che la nostra mente aspira

di continuo a rendere uguali tra loro cose diverse e ad imporre differenze dove invece c'è identità. In quanto il denaro conferisce alle cose identità e diversità in misura incomparabile rispetto a qualsiasi altro punto di vista riferito a valori, fa emergere innumerevoli tentativi di combinazione con gli ordinamenti gerarchici che risultano a partire da altri valori nel senso di queste due tendenze.

La concentrazione degli scambi monetari.

Prescindendo ora dalle conseguenze dei mutamenti dell'offerta di moneta, che fanno apparire il tempo della vita quasi come una funzione dei suoi mutamenti, la concentrazione dei contenuti della vita appare evidente in un'altra conseguenza degli scambi monetari. Una caratteristica peculiare delle transazioni monetarie è quella di concentrarsi in un numero relativamente piccolo di località. Per quanto riguarda la loro diffusione territoriale è possibile stabilire una scala degli oggetti economici. Indico qui, in modo del tutto grossolano, alcuni livelli caratteristici di questa scala. La scala parte dall'agricoltura, che per natura si oppone ad ogni concentrazione delle diverse aree. L'agricoltura è inevitabilmente connessa all'originaria dispersione nello spazio. La produzione industriale è già più comprimibile: la fabbrica rappresenta una condensazione spaziale nei confronti dell'artigianato e dell'industria domestica, il centro industriale moderno è un microcosmo industriale verso il quale affluiscono per la lavorazione materie prime di ogni specie disponibili nel mondo, e provenienti da fonti lontanissime tra loro. Il punto più alto di questa scala è costituito dalle operazioni monetarie. Il denaro, grazie all'astrattezza della sua forma, non ha alcun rapporto determinato con lo spazio: può produrre i suoi effetti alla massima distanza, anzi in un certo senso si colloca in ogni attimo al centro di una cerchia di effetti potenziali; ma consente anche, viceversa, di ridurre il valore più elevato nella forma più piccola, fino all'assegno da io milioni di dollari emesso una volta da Jay Gould¹⁴. Alla possibilità di condensare i valori in denaro, e il denaro nelle sue forme sempre più astratte, corrisponde la concentrazione delle transazioni monetarie. Nella misura in cui l'economia di un paese si basa sempre più sul denaro, cresce sempre più la concentrazione delle attività monetarie nei grandi nodi del traffico monetario. Da sempre, la città, in contrapposizione alla campagna, è stata il luogo dell'economia monetaria; questo rapporto si ripete tra le piccole e le grandi città, così che uno storico inglese poté affermare che Londra, in tutta la sua storia, non è mai stata il cuore dell'Inghilterra, qualche volta ne è stata il cervello, ma sempre il portafogli. Sembra che già alla fine della Repubblica ogni centesimo che veniva speso nelle Gallie passasse per i

libri dei finanzieri di Roma. A questa forza centripeta della finanza si collega l'interesse di entrambe le parti: sia di coloro che prendono in prestito denaro, perché data la concorrenza dei capitali lo ottengono a buon mercato (a Roma il tasso di interesse era la metà rispetto al livello medio dell'antichità), sia di coloro che prestano denaro perché, anche se non lo danno a un interesse elevato come nelle località isolate, sono tuttavia sicuri di ciò che più conta, cioè di riuscire sempre a trovargli un impiego. Di conseguenza, è stato notato che le contrazioni del mercato monetario si superano più rapidamente al centro dello stesso che non nei diversi punti della periferia. Poiché questa tendenza alla centralizzazione è insita nell'essenza del denaro, si è superato facilmente lo stadio preliminare in cui il denaro si accumulava soltanto nelle mani di persone sparse. La centralizzazione delle transazioni monetarie nelle borse ha reagito contro il predominio che singoli individui potevano esercitare grazie alla disponibilità di denaro; per quanto le borse di Lione e di Anversa consentissero enormi guadagni ad alcuni magnati della finanza, tuttavia, la potenza del denaro risultava oggettivata in una struttura centrale le cui forze e le cui norme erano superiori anche alla persona più potente. La borsa impedì che potesse ripetersi la situazione in cui una singola potenza finanziaria determinasse il corso della storia mondiale, come avevano potuto fare i Fugger. Il motivo più profondo per la formazione di centri finanziari si trova evidentemente nel carattere di relatività del denaro. Il denaro, da un lato, esprime esclusivamente i rapporti di valore delle merci fra loro, mentre dall'altro lato il valore di ogni quantità determinata di denaro si può stabilire in modo meno immediato di quello di qualsiasi altra merce. Infatti, più di qualsiasi altra merce, il denaro ottiene un significato esclusivamente mediante il confronto con la quantità complessiva che ne viene offerta. Pertanto, la massima concentrazione del denaro in un punto, il riferimento continuo a somme di grande entità, l'equilibrio tra parti rilevanti della domanda e dell'offerta, quando si sia verificato il prevalere dell'una o dell'altra, faciliteranno una più accurata determinazione del suo valore e una sua maggiore utilizzabilità. Uno staio di grano ha una certa rilevanza in qualunque luogo, per quanto isolato e per quanto grandi siano le differenze che il suo prezzo in denaro manifesta. Ma una quantità di denaro assume rilevanza solo se si incontra con altri valori; quanto maggiore è il loro numero, tanto più stabile e giusto sarà il suo valore. Perciò, non solo «la febbre dell'oro» investe tutto — gli uomini come le cose — ma anche il denaro da parte sua contiene un impulso verso il «tutto», cerca di congiungersi con altro denaro, con tutti i valori possibili e con coloro che li possiedono. La stessa connessione vale in direzione inversa: la convergenza di molti uomini produce un bisogno particolarmente forte di denaro. In Germania si sviluppò una domanda

fortissima di denaro con le fiere annuali che i signori feudali istituivano per ricavare profitti dal cambio della moneta e dalla dogana sulle merci. Questa concentrazione forzata degli scambi commerciali di un vasto territorio in un solo punto stimolò la voglia di comprare e il giro d'affari, e così l'uso del denaro divenne una necessità generale. Tutte le volte che molti uomini si riuniscono, nasce un'esigenza di denaro relativamente più forte. Infatti, data la sua indifferenza, costituisce il ponte più adatto e il migliore strumento di intesa tra molte e diverse persone; quanto più queste sono numerose, tanto più rari divengono gli ambiti nei quali le transazioni possono prescindere dagli interessi monetari.

La mobilitazione dei valori.

Tutto questo illustra l'importanza del denaro nell'accelerazione del tempo della vita che si misura in base al numero e alla molteplicità delle impressioni e degli stimoli che affluiscono e si alternano tra loro. La tendenza del denaro a confluire e ad accumularsi, se non nelle mani di un singolo, perlomeno in centri territorialmente delimitati, a ricondurre gli interessi degli individui, e in questo modo gli individui stessi, in tali centri, a metterli in contatto su un piano comune, e a concentrare così — come nella forma di valore che rappresenta — la massima eterogeneità nell'ambito più piccolo, questa tendenza e questa facoltà del denaro producono l'effetto psicologico di moltiplicare i colori della vita e di accrescerne la pienezza, e quindi di intensificarne il tempo. È già stato sottolineato come con la nascita del capitalismo in Germania — quando nel xv secolo si diffuse da un lato il commercio mondiale, e dall'altro sorsero i centri finanziari dove il denaro circolava rapidamente e a basso prezzo — si impose il concetto moderno di tempo inteso come valore determinato dall'utilità e dalla scarsità. Gli orologi delle torri cominciarono a battere anche i quarti d'ora, e Sebastian Franck¹⁵, che aveva colto per primo, anche se con toni pessimistici, l'importanza rivoluzionaria del denaro, definisce il tempo come bene pregiato. Il simbolo più chiaro di tutte queste correlazioni è la borsa. Qui i valori e gli interessi economici, ridotti completamente alla loro espressione monetaria, e i rappresentanti di tali interessi, raggiungono la più stretta concentrazione nello spazio, al fine di compensarsi, distribuirsi e raffrontarsi nel modo più rapido. Questa doppia condensazione, dei valori nella forma del denaro e delle transazioni monetarie nella forma della borsa, rende possibile il fatto che i valori passano nel più breve tempo possibile per il massimo numero di mani: nella borsa di New York ogni anno cinque volte l'importo del raccolto di cotone viene trasformato in speculazioni sul cotone e già nel 1887 in questa

borsa si vendette 50 volte il ricavato del petrolio estratto in un anno. La frequenza delle vendite cresce nella misura in cui il corso di un valore oscilla. Nel xvi secolo furono le oscillazioni del corso a sviluppare una forma regolare di affari di borsa con le «lettere reali», le obbligazioni firmate dai principi. Infatti, queste forme, rese possibili dalla variabilità del credito goduto dalla corona, ad esempio in Francia, stimolarono gli acquisti e le vendite in modo completamente nuovo rispetto alle epoche di *stabilità* dei valori. La possibilità che il denaro assicura di esprimere con la massima adattabilità ogni cambiamento di valutazione, ha l'effetto di favorire tali cambiamenti all'infinito, anzi spesso di provocarli direttamente. Ciò è tanto causa quanto effetto del fatto che la borsa, come centro delle transazioni monetarie, e, per così dire, luogo geometrico di tutti quei cambiamenti di valutazione, è nello stesso tempo il punto della massima vitalità e vivacità della vita economica. Le oscillazioni nervose e colleriche tra ottimismo e pessimismo, la reazione isterica agli eventi prevedibili come a quelli imponderabili, la rapidità con la quale ogni momento di situazione viene afferrato, ma anche dimenticato prima del successivo — tutto ciò rappresenta un'estrema accelerazione del tempo di vita, una febbrile mobilità e concentrazione dei cambiamenti dove lo specifico influsso del denaro sul corso della vita psichica si manifesta nel modo più vistoso.

Infine, la velocità che caratterizza la circolazione del denaro nei confronti di quella di tutti gli altri oggetti, intensifica il tempo generale della vita in modo immediato e nella stessa misura in cui il denaro diventa il centro universale degli interessi. Il fatto che le monete siano rotonde, e quindi possano «rotolare», simboleggia il ritmo del movimento che il denaro imprime alla circolazione. Anche dove la moneta aveva originariamente forma angolare l'uso deve aver innanzitutto levigato e arrotondato gli angoli; necessità di tipo fisico hanno così prodotto la forma strumentale più adeguata per favorire l'intensità dei traffici. Cento anni fa, nelle regioni del Nilo, vi erano molti tipi di denaro sferico, di vetro, di legno, di agata, che dimostrano, data la differenza dei materiali, come la forma fosse il motivo della preferenza che veniva loro accordata. Quindi è più di una coincidenza casuale il fatto che in riferimento a somme ingenti di denaro compaia il principio dell'«arrotondamento». L'arrotondamento è un concetto relativamente moderno. La forma più primitiva di ordini di pagamento diretti all'ufficio del tesoro inglese era quella di aste con delle tacche, che indicavano somme qualsiasi, disuguali, e spesso circolavano come denaro. Solo nel xvm secolo vennero sostituite da assegni trasferibili di carta, che rappresentavano determinati importi in cifra tonda da 5 sterline in su. È sorprendente quanto poco si pensasse all'arrotondamento in tempi precedenti, perfino nel caso di importi elevati. Casi come quelli in cui i

Fugger si assumevano l'impegno di versare 275.333 fiorini e 20 corone a favore dell'imperatore Ferdinando e in cui l'imperatore Massimiliano II doveva loro 220.674 fiorini non erano rari. L'evoluzione dei titoli azionari percorre la stessa via. Il capitale azionario della Compagnia delle Indie Orientali nei Paesi Bassi si poteva dividere nel xvn secolo in un numero qualsiasi di parti. Solo l'accelerazione degli scambi portò al fatto che alla fine l'unica frazione trattata risultasse una unità fissa di 500 sterline fiamminghe, che venne quindi considerata, *tout court*, come «un'azione». Anche oggi, nei grandi centri commerciali, anche il commercio al minuto viene praticato con cifre arrotondate, mentre nella località fuori mano, agli occhi di chi abita in una grande città, i prezzi sembrano curiosamente poco arrotondati. L'evoluzione già precedentemente sottolineata, da monete e ordini di pagamento sconvenientemente grandi a valori assai piccoli, ha chiaramente, ai fini dell'accelerazione della velocità degli scambi, lo stesso significato dell'arrotondamento, come già indica l'analogia fisica. Il bisogno di rimpicciolire il denaro cresce con la rapidità della circolazione. In questo contesto è significativo il fatto che nel 1844 una banconota della Banca inglese dopo la sua emissione circolasse in media 57 giorni prima di venir presentata per il pagamento, nel 1871 solo 37 giorni! Se si paragona, per esempio, la capacità di circolazione della proprietà fondiaria con quella del denaro, risulta immediatamente chiara la differenza del ritmo di vita nei diversi periodi in cui quella o questo costituiscono il perno dell'attività economica. Si pensi, ad esempio, al carattere del pagamento delle imposte dal punto di vista delle sue oscillazioni esterne ed interne a seconda che vengano riscaldate sull'uno o sull'altro oggetto. Nell'Inghilterra anglosassone e normanna tutte le imposte colpivano esclusivamente la proprietà fondiaria; nel xii secolo si incominciarono a tassare gli affitti e il bestiame; poco dopo determinate parti dei beni mobili (la quarta, la settima, la tredicesima parte) vennero riscaldate sotto forma di tasse. La tassazione dei beni mobili si affermò gradualmente, finché il reddito monetario apparve come l'autentico fondamento dell'imposizione fiscale. In questo modo la tassazione raggiunge un grado fino ad allora inaudito di mobilità e di adattabilità e dà luogo, nonostante la maggior stabilità degli introiti complessivi, ad una variabilità molto maggiore e ad una oscillazione annuale nella contribuzione del singolo. — A partire da questo significato immediato e da questo accento posto sulla proprietà fondiaria o sul denaro per il tempo della vita si spiega il grande valore che popoli molto conservatori attribuiscono all'agricoltura. I Cinesi sono convinti che solo quest'ultima assicuri la tranquillità e la stabilità, e in base a questo principio hanno posto una tassa assai elevata sulla vendita della proprietà fondiaria, così che la maggior parte degli acquisti e delle vendite delle

proprietà fondiaria può essere fatta solo privatamente e a condizione di rinunciare alla registrazione catastale. Dove invece si è imposta quell'accelerazione della vita economica indotta dal denaro, essa tende a conferire alla forma della proprietà fondiaria, che le si oppone, un ritmo che le sia conforme. Nel xviii secolo lo stato della Pennsylvania concesse delle ipoteche sulle proprietà rurali private e consentì che i certificati ipotecari circolassero come carta moneta. Franklin¹⁶ scrisse che questi certificati erano in realtà *terra monetizzata*. In Germania, i conservatori hanno denunciato che la legislazione ipotecaria degli ultimi decenni opera nel senso di dissolvere la proprietà fondiaria, trasformandola in una specie di carta moneta che si può ripartire in una quantità qualsiasi di cedole azionarie, al punto che, come disse anche Wal-deck¹⁷, sembra che la proprietà fondiaria esista soltanto per essere messa all'asta. In modo assai caratteristico la vita moderna mobilita i propri contenuti anche in senso esteriore e, a volte, in aspetti non del tutto conosciuti. Il Medioevo, e anche il Rinascimento, facevano scarso uso di ciò che sono oggi per noi i «mobili» nel significato più stretto del termine. Armadi, credenze, panche, erano rivestiti di tavole, i tavoli e le sedie erano così pesanti che spesso non si potevano sollevare, e mancavano completamente le suppellettili di piccole dimensioni, che è possibile spostare qua e là. Soltanto in seguito i mobili sono diventati per così dire mobili, come il capitale. Questa capacità che l'attività economica ha di sottomettere al suo tempo gli altri contenuti della vita può essere esemplificata da una disposizione legislativa. È un antico principio giuridico che un oggetto, che è stato sottratto al suo legittimo proprietario, gli debba venir restituito in ogni caso, anche se chi in un determinato momento lo detiene lo ha acquistato in modo legittimo. Questa norma non vale per quanto riguarda il denaro: tanto per il diritto romano, quanto per il diritto moderno, una somma di denaro rubata non può essere restituita al proprietario sottraendola ad un terzo che ne sia entrato in possesso in buona fede. Evidentemente questa eccezione è richiesta dalla prassi dell'attività economica che senza di essa incontrerebbe straordinarie difficoltà e verrebbe turbata e interrotta. Recentemente questa esenzione dal dovere della restituzione è stata estesa anche a tutti gli altri oggetti compresi nell'ambito del diritto commerciale. Ciò significa che l'accelerazione della circolazione nel traffico delle merci assimila il carattere di ogni merce a quello del puro denaro, attribuendo ad essa unicamente la funzione di valore monetario e sottomettendola soltanto alle disposizioni che il denaro esige per la facilità degli scambi!

Persistenza e movimento come categorie della comprensione del mondo.

Le considerazioni che seguono servono per caratterizzare il ruolo che il denaro svolge nella determinazione del *tempo* della vita in virtù delle caratteristiche che gli sono proprie, a prescindere dagli effetti di natura tecnica che sono stati trattati precedentemente. Un'analisi più attenta dei concetti di persistenza e di mutamento evidenzia una doppia contrapposizione nel modo in cui essi si realizzano. Se consideriamo il mondo dal punto di vista della sua sostanza, sfociamo facilmente nell'idea di un *sv xal 7rāv*, di un essere immutabile che escludendo ogni aumento e ogni diminuzione conferisce alle cose un carattere di assoluta persistenza. Se d'altra parte si considera la formazione di questa sostanza, la persistenza risulta assolutamente eliminata, una forma si trasforma incessantemente in un'altra, e il mondo offre lo spettacolo di un *perpetuum mobile*. Questo duplice aspetto cosmologico dell'essere è stato spesso interpretato in senso metafisico. Nell'ambito di una concezione empirica più radicale, tuttavia, la contrapposizione tra persistenza e mutamento assume un aspetto diverso. Se cioè consideriamo l'immagine del mondo come si presenta immediatamente, sono proprio determinate *forme* quelle che permangono per un certo periodo di tempo, mentre gli elementi reali che le compongono si trovano in continuo movimento. Così, l'arcobaleno permane, mentre le particelle d'acqua cambiano continuamente la loro posizione, la forma organica permane nel continuo scambio delle materie che la costituiscono; anzi, in ogni oggetto inorganico, che per un tratto di tempo si mantenga tale, permane soltanto il rapporto e l'interazione delle sue parti più piccole, mentre queste ultime sono coinvolte in incessanti moti molecolari che sfuggono al nostro sguardo. Dunque, è la realtà stessa che si trova in un fluire incessante e mentre non possiamo constatarlo, a causa di un difetto, per così dire, della nostra vista, le forme e le costellazioni dei movimenti si consolidano acquistando l'apparenza di un oggetto durevole.

Accanto a queste due contrapposizioni nell'applicazione dei concetti di persistenza e di movimento al mondo così come viene percepito, ve n'è una terza. La persistenza può, cioè, avere un senso che la pone al di là di qualsiasi durata temporale per quanto estesa. Il caso più semplice, ma sufficiente ai nostri fini, è costituito dalla legge di natura. La validità della legge di natura si basa sul fatto che una certa costellazione di elementi produce con oggettiva necessità un determinato effetto. Questa necessità è dunque del tutto indipendente dal problema di *quando* le condizioni relative appaiano nella realtà; una volta o un milione di volte, ora o fra diecimila anni: la validità della legge è eterna nel senso dell'atemporalità; essa esclude, in base alla sua essenza e al suo concetto, qualsiasi cambiamento o movimento. In tal senso è inessenziale che non si possa attribuire a nessuna singola legge naturale questa validità assoluta con assoluta certezza. Ciò, non solo a causa dell'inevitabile

rettificabilità della nostra conoscenza, che non è in grado di distinguere con un criterio infallibile una combinazione ricorrente ma casuale di fenomeni da un vero e proprio nesso di legalità, ma soprattutto perché ogni legge naturale vale soltanto per una determinata struttura spirituale, mentre per un'altra la verità comporterebbe una diversa formulazione dello stesso contenuto. Poiché dunque lo spirito umano è soggetto ad una evoluzione, per quanto lunga e impercettibile, non può formulare in un momento dato una legge valida che sia sottratta al mutamento nel corso dei secoli. Questo cambiamento riguarda tuttavia soltanto il contenuto di volta in volta conoscibile della legalità naturale, non il senso e il concetto della legalità medesima; l'idea di legge — che sta al di sopra di ogni sua singola anche se incompleta realizzazione dalla quale trae però la propria legittimità e il proprio significato — si basa sull'assenza di ogni mutamento, su quella validità che è indipendente da, tutte le condizioni date perché queste sono mutevoli. A questa particolare forma assoluta di persistenza deve corrispondere una forma di movimento. Come la persistenza si può estendere al di là di ogni segmento temporale, per quanto lungo, fino al punto che nell'eterna validità della legge naturale o della formula matematica ogni rapporto con un determinato momento temporale viene cancellato, anche il mutamento e il movimento si possono pensare in termini così assoluti che non esista più una determinata misura temporale di essi. Se ogni movimento si svolge tra un qui e un lì, in questo mutamento assoluto — la *species aeternitatis* di segno opposto — il qui è completamente scomparso. Se quegli oggetti atemporalmente hanno validità nella forma del permanere, questi l'hanno allora nella forma della transizione, della non-persistenza. Non dubito affatto che anche questa coppia di opposti abbia un'ampiezza sufficiente a includere un'immagine del mondo. Se, da una parte, si conoscessero tutte le leggi che dominano la realtà, quest'ultima sarebbe ridotta effettivamente al suo contenuto assoluto, al suo significato atemporalmente eterno — anche se a partire da questo non si potrebbe costruire la realtà stessa, perché la legge in quanto tale, in base al suo contenuto ideale, si comporta nei confronti di ogni singolo caso nel quale si realizza in modo del tutto indifferente. Ma proprio perché il contenuto della realtà si risolve completamente nelle leggi che producono continuamente effetti a partire dalle cause e nello stesso istante fanno agire come causa ciò che poco prima era effetto, proprio per questo, si può, d'altra parte, percepire la realtà concreta, storica, esperibile del mondo in quel flusso assoluto al quale si richiamano le espressioni simboliche di Eraclito¹⁸. Se si riduce la visione del mondo a questa contrapposizione, tutto ciò che è durevole, che va al di là del momento, viene sottratto alla realtà e racchiuso nel regno ideale delle leggi pure. Nella realtà stessa, invece, le cose non durano per una quantità indefinita di tempo; data la disponibilità con cui

si offrono in ogni momento all'applicazione di una legge, ogni forma viene immediatamente dissolta già nell'attimo in cui emerge, essa vive, per così dire, solo nel venir distrutta, ogni suo consolidarsi in cose durevoli — anche se di durata così breve — è un'interpretazione incompleta che non è in grado di seguire i movimenti della realtà nel tempo che è loro proprio. Così, in ciò che è di per sé persistente e in ciò che è di per sé non-persistente, e nella loro unità, si risolve completamente la totalità dell'essere.

Il denaro come simbolo storico del carattere di relatività dell'essere.

Nessun simbolo dell'assoluto carattere dinamico del mondo è più chiaro del denaro. Il significato del denaro consiste nel fatto che esso viene ceduto; non appena si ferma non è più denaro nel suo valore e nel suo significato specifico. L'effetto che esercita in determinate circostanze in stato di quiete consiste nell'anticipazione del suo movimento ulteriore. Non è altro che il portatore di un movimento nel quale tutto ciò che non è movimento risulta completamente cancellato, è, per così dire, *actus purus*; vive in una continua autoestranazione da ogni punto dato e costituisce così il polo opposto e la diretta negazione di ogni essere-per-sé.

Eppure, forse in misura non minore, si presenta come simbolo di quel modo opposto di formulare la realtà. Certo, la singola quantità di denaro è per essenza in movimento incessante, ma soltanto perché il valore da esso rappresentato sta ai singoli oggetti dotati di valore come la legge generale sta alle configurazioni concrete in cui si realizza. Se la legge, pur trascendendo i movimenti, ne rappresenta la forma e il fondamento, il valore astratto del patrimonio, che non si suddivide in valori singoli e di cui il denaro costituisce il supporto, è, per così dire, l'anima e la determinazione dei movimenti economici. Mentre come individualità tangibile il denaro è la cosa più effimera del mondo pratico esterno, in base al suo contenuto è la più stabile; sta come punto di indifferenza e d'equilibrio tra tutti gli altri contenuti; il suo senso ideale, come quello della legge, è di dare a tutte le cose la loro misura, senza misurarsi con esse, anche se la totale realizzazione di questo senso risulta possibile solo all'infinito. Il denaro esprime il rapporto che esiste tra i beni economici, e di fronte al loro flusso rimane fisso, come una proporzione numerica che esprime il rapporto di molteplici e mutevoli oggetti rimane fissa nei loro confronti e come la formula della legge di gravità rimane fissa nei confronti delle masse di materia e dei loro movimenti infinitamente diversi. Come un concetto generale nella sua validità logica è indipendente dal numero e dai modi delle sue realizzazioni, ne fornisce per così dire la legge, così il denaro — cioè quel senso interno mediante il quale il singolo pezzo di metallo

o di carta diviene denaro — è il concetto generale delle cose nella misura in cui sono economiche. Non occorre che lo siano; ma se devono esserlo, lo possono soltanto obbedendo alla legge di valorizzazione che è condensata nel denaro.

L'osservazione che quest'unica formazione partecipa ugualmente a entrambe quelle forme fondamentali di espressione della realtà, rimanda alla loro connessione: il loro senso è effettivamente un senso relativo, cioè ciascuna trova nell'altra la possibilità logica e psicologica di interpretare il mondo. Solo perché la realtà si trova in assoluto movimento ha un senso sostenere nei suoi confronti un sistema ideale di legalità valide atemporalmente; viceversa, solo perché questa legalità esiste noi siamo in grado di identificare e di interpretare il flusso dell'esistenza, invece di precipitare nel caos dell'indeterminatezza. La relatività generale del mondo, che ad un primo sguardo si trova da un lato di questa contrapposizione, assorbe in realtà anche l'altro lato e mostra di dominarlo laddove appariva soltanto come uno dei partiti in causa. Analogamente, il denaro trascende il suo significato di singolo valore economico per rappresentare in generale il valore economico astratto, e intreccia entrambe le funzioni in un nesso indissolubile nel quale nessuna è collocata al primo posto.

In quanto dunque il denaro, come formazione del mondo storico, simboleggia il comportamento concreto delle cose, stabilisce tra quello e questo un legame particolare. Quanto più la vita della società risulta dominata dai rapporti monetari, tanto più efficacemente e chiaramente il carattere relativistico dell'essere si imprime a livello di consapevolezza, perché il denaro non è altro che la relatività degli oggetti economici incarnata in una formazione particolare che ne indica il valore. Come la concezione assolutistica del mondo rappresenta un determinato stadio dello sviluppo intellettuale in correlazione con la corrispondente configurazione pratica, economica ed emotiva delle cose umane, così la concezione relativistica del mondo sembra esprimere, o, forse più correttamente essere, la condizione attuale di adattamento del nostro intelletto. Questa concezione è confermata dalle opposte immagini della vita sociale e soggettiva che ha trovato nel denaro tanto il sostegno reale quanto il simbolo che riflette le sue forme e i suoi movimenti.

1. Hòdhr è una divinità dell'antica mitologia germanica. Nella leggenda si tramanda che fosse cieco.

2. Johann Gottfried von Herder (1744-1803) scrittore, teologo e filosofo tedesco precursore del Romanticismo.

3. Arnold Böcklin (1827-1901) pittore svizzero di scuola neo-classica.

4. I Wintun sono una tribù di indiani americani insediati nella valle di Sacramento in California.

5. Tommaso Campanella (1568-1639) monaco domenicano perseguitato dall'Inquisizione. Scrisse *La Città del Sole* (1623) dove descrisse uno stato ideale di tipo comunistico in contrapposizione all'ordine feudale.

6. Francois Rabelais (1494-1553) scrittore francese autore di *Gargantua et Patita-gruel* nel quale i *Telemiti* (cioè i membri dell'Abazia di Thélème) sono descritti come persone che conducono una vita libera e voluttuosa.

7. Thomas More (1475-1535) filosofo e uomo politico inglese, autore dell'*Utopia* (pubblicata in latino a Londra nel 1515). Fu giustiziato in seguito a condanna per tradimento.

8. Giulio Raimondo Mazarino (1602-1661) ministro di Luigi XIV, continuatore dell'opera di Richelieu.

9. Nicolas Fouquet (1615-1680) sovrintendente generale alle Finanze dopo Mazarino. Accusato di truffa fu condannato all'esilio e alla confisca dei beni, pena che Luigi XIV tramutò in detenzione perpetua.

10. Maximilien de Béthune, duca di Sully (1560-1641) ministro di Enrico IV. Come sovrintendente alle Finanze, riorganizzò il sistema delle imposte.

11. L'*assignat* era un titolo di debito pubblico emesso in Francia tra il 1789 e il 1796 non convertibile in moneta ma rimborsabile sul prodotto della vendita dei beni del clero. Si trattava quindi originariamente di un certificato di credito ipotecario che si trasformò però ben presto in vera e propria carta moneta e che come tale subì un rapido processo di deprezzamento.

12. Gabriel-Honoré Riqueti, conte di Mirabeau (1749-1791) scrittore e uomo politico francese.

13. Il *groat* era una moneta d'argento inglese del valore di quattro *pence*, coniata dal XIII al XVII secolo.

14. Jay Gould (1836-1892) finanziere e speculatore americano che accumulò una grande fortuna investendo nel settore delle ferrovie.

15. Sebastian Franck von Word (1499-1542) teologo e predicatore nell'epoca della Riforma protestante. Ripudiò le forme del Cristianesimo in favore di un umanesimo critico.

16. Benjamin Franklin (1706-1790) scrittore, inventore e uomo politico americano.

17. Franz Leo Benedikt Waldeck (1802-1870) giurista e uomo politico tedesco, fu il *leader* della «sinistra» nell'Assemblea Nazionale prussiana nel 1848.

18. Eraclito, filosofo greco vissuto a Efeso intorno al 500 a. C, formulò la teoria che l'unico elemento costante di tutto l'universo è il flusso che muta incessantemente tutte le cose.

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

Abel Th., 74.
Accarino B., 73, 74.
Adler M., 74.
Adorno T., 38, 45-48, 74.
Agostino (S.), 346.
Alessandro di Hales, 250.
Alessandro Magno, 270, 273.
Alighieri D., 57.
Altmann S. P., 74.
Anghiera (d') P. M., 360.
Arato R., 74.
Aristide, 553.
Aristotele, 272, 340.
Arnaud E., 40, 45.
Aron R., 32, 35, 74.
Atoji Y., 16, 74.
Augusto, imperatore romano, 273, 557.
Axelrod C. D., 74.

B

Backhaus G., 38.
Banfi A., 31, 56, 72, 73.
Barbera S., 73.
Barnes H. E., 77.
Battaglia L., 73.
Baudelaire C., 46.
Bauer L., 75.

Bavay U., 45.
Becher H. J., 75.
Becker H., 75, 81.
Benjamin W., 38, 46, 47.
Bergson H., 49, 52, 53.
Bethune (de) M., 704.
Bloch E., 38, 48, 55, 57, 75.
Blumenberg H., 34, 49, 75.
Bocklin A., 681.
Bodstein F., 51.
Bohm - Bawerk E., 28, 29.
Bohme J., 576.
Bohringer H., 19, 71, 75, 77, 78, 81.
Bologna S., 41.
Bonacchi G., 75.
Bonick O., 28.
Borkiewicz (von) L., 28.
Borneto C. S., 45.
Botero G., 490.
Botticelli S., 397.
Bottomore T., 77.
Bougie C., 75.
Brinkmann H., 75.
Bruno G., 570.
Buber M., 54, 55.
Budda, 622.
Buelow F., 75.
Biihl W., 60.
Byron, 577.

C

Cacciari M., 35, 72, 75.
Calabro G., 75.
Campanella T., 687.
Cantillo G., 34.
Cantoni R., 73.
Caplow T., 75.
Carchia G., 73.
Carlo IV, 329.
Carlo V, re di Spagna, 553.

Carlyle T., [630](#).
Carter E. B., [78](#).
Cartesio R., [97](#).
Cavalli A., [23](#), [50](#), [75](#).
Cezanne P., [44](#).
Chamisso (von) A., [145](#).
Christian P., [34](#), [76](#).
Cofrancesco D., [73](#).
Copernico N., [570](#).
Coser L. A., [76](#).
Cunico G., [73](#).
Cusano N., [345](#).

D

Dahme H. J., [76](#).
D'Alessandro M., [40](#).
Dal Lago A., [12](#), [73](#), [76](#).
D'Anna V., [73](#), [76](#).
Dante (v. Alighieri).
Dario I, imperatore dei Persiani, [273](#).
De Angelis E., [45](#), [47](#).
Dessoir M., [55](#).
Dietrich O., [76](#).
Di Giovanni G., [76](#).
Dilthey W., [49](#), [54](#).
Diocleziano, imperatore romano, [273](#).
Duncan H. D., [76](#).
Durkheim E., [13](#), [14](#), [76](#).

E

Elisabetta I, regina d'Inghilterra, [413](#).
Elster K., [76](#).
Enrico, duca di Baviera, [329](#).
Enrico II, re d'Inghilterra, [563](#).
Enrico III, re d'Inghilterra, [415](#).
Enrico IV, re di Francia, [704](#).
Eraclito, [716](#).
Ernst P., [55](#).
Eulenburg F., [76](#).

Ewald O., [76](#).

F

Fechner, [49](#).

Fellmann F., [76](#).

Ferdinando, re di Spagna, [360](#).

Ferdinando, imperatore d'Austria, [712](#).

Ferrarotti F., [48](#), [72](#), [73](#), [76](#).

Fichte A., [107](#).

Filippo di Macedonia, [270](#).

Filippo II, re di Spagna, [351](#).

Formaggio D., [32](#), [73](#), [77](#), [79](#), [80](#).

Forzoni Accolti V., [72](#).

Fouquet N., [704](#).

Franck S., [710](#).

Frankel H., [20](#).

Franklin B., [713](#).

Freud S., [35](#), [40](#), [48](#).

Freund J., [77](#).

Friedlander J., [51](#), [52](#).

Frioli A., [47](#).

Frisby D., [9](#), [13](#), [18](#), [35](#), [39](#), [46](#), [77](#).

Frischeisen-Kohler M., [68](#), [77](#).

Fugger (fam.), [316](#), [712](#).

Fugger A., [252](#).

Furth P., [79](#).

G

Gadamer H. G., [34](#).

Gargano A., [45](#).

Gassen K., [12](#), [16](#), [22](#), [60](#), [71](#), [77](#), [79](#).

George S., [53](#), [54](#).

Gerhardt U., [77](#).

Giovanni, re d'Inghilterra, [694](#).

Giusso L., [77](#).

Goethe W., [52](#), [56](#), [57](#), [630](#).

Goldscheid R., [76](#).

Goldstein E., [72](#).

Gorman E. M., [78](#).

Gorsen P., [76](#).
Gould J., [708](#).
Graef H., [53](#).
Grimaldi, [357](#).
Grimm H., [51](#).
Grimm J., [508](#).
Grimm W., [508](#).
Groethuysen B., [55](#).
Grander K., [19](#), [71](#), [75](#), [77](#), [78](#), [81](#).
Guglielmo il Conquistatore, [413](#).
Guglielmo II, imperatore di Germania, [57](#).

H

Hanter K., [60](#).
Harms F., [51](#).
Heberle R., [76](#).
Hegel G. W.F., [32](#), [34](#), [44](#), [49](#), [182](#), [681](#).
Hensel P., [76](#).
Herder J. G., [621](#).
Herzl, [53](#).
Hilferding R., [28](#).
Hodhr, [608](#).
Homans G. C., [77](#).
Honigsheim P., [77](#).
Horkheimer M., [45](#).
Hubner-Funk S., [18](#), [35](#), [77](#).
Hume D., [438](#).
Husserl H., [45](#), [52](#).
Hyppolite J., [34](#).
Isabella, regina di Spagna, [360](#).
Ivan III, zar di Russia, [273](#).

J

Jahwe, [516](#).
Jankelevitch S., [77](#).
Joel K., [77](#).

K

Kant I., [52](#), [54](#), [103](#), [115](#), [137](#), [158](#), [164](#), [172](#), [182](#), [397](#), [438](#), [517](#), [626](#), [627](#).

Kantorowitz G., 53, 57, 60, 77.
Kasler D., 80.
Keyserling H., 55.
Kinel G., 53.
Knies K., 16.
Koigen D., 14, 78.
Kollwitz K., 55.
Koppel A., 78.
Krakauer S., 35, 45, 46, 55, 78.

L

Laidler D., 20.
Landmann M., 12, 16, 22, 32, 33, 44, 49, 60, 71, 77, 79.
Lawrence P. A., 78.
Lazarus M., 51.
Lenk K., 78.
Leonini L., 78.
Levine D. N., 16-18, 78.
Lexis W., 78.
Licurgo, 326.
Lieber H. J., 78, 79.
Liebeschiitz H., 79.
Liebhart R., 50.
Liebrucks B., 79.
Ludz P., 41.
Luhmann N., 79.
Luigi XIV, re di Francia, 687, 704.
Luisa, duchessa del Baden, 55.
Lukacs G., 10, 35, 38-44, 55, 79.
Luongo M. R., 79.

M

Macauley T. B., 326, 534, 693.
Macleane L., 547.
Maier H., 57.
Mainoldi C., 46.
Maker R., 79.
Mamelet A., 79.
Mandalari M. T., 46.

Mann T., [39](#), [40](#).
Marcuse H., [44](#).
Marietti A., [38](#).
Marietti Solmi A., [48](#).
Marlborough, [540](#).
Martinotti G., [72](#).
Marx K., [13](#), [14](#), [18](#), [21](#), [24](#), [28-34](#), [38](#), [42-44](#), [47](#), [49](#), [178](#), [194](#), [604](#).
Massimiliano II, [712](#).
Mazarino G. R., [704](#).
Medici (de') (fam.), [330](#), [357](#).
Menger K., [20](#), [21](#).
Michels R., [72](#).
Mills T.M., [79](#).
Mirabeau (Riqueti De) G.-H., [704](#).
Mommsen T., [51](#).
Monet C., [43](#), [44](#).
Mongardini C., [16](#), [73](#), [79](#).
Moret, [687](#).
Muller Hans, [79](#).
Muller Horst, [79](#).
Musil R., [39](#).

N

Naegele K. D., [79](#).
Napoleone I, Bonaparte, [273](#).
Napoleone III, [567](#).
Newton I., [639](#).
Nietzsche F., [32](#), [35](#), [40](#), [49](#), [52](#), [55](#), [57](#), [397](#), [403](#), [630](#), [681](#).
Nirchio G., [72](#), [80](#).
Noch C., [71](#).

O

Oakes G., [80](#).
Omero, [149](#).
O'Neill J., [80](#).

P

Papi F., [72](#).
Park M., [215](#).

Park R. E., [52](#), [60](#).
Pasione, [324](#).
Perticone G., [72](#).
Perucchi L., [32](#), [35](#), [50](#), [72](#), [73](#), [77](#), [79](#), [80](#).
Petrarca F., [51](#).
Petty W., [547](#).
Piana G., [41](#), [42](#).
Pietro IV di Aragona, [565](#).
Pinkus T., [38](#).
Piovani P., [75](#).
Platone, [57](#), [97](#), [182](#), [234](#), [296](#), [329](#), [34657](#).
Polany K., [13](#).
Polo M., [225](#).
Pozzan P., [72](#).
Prassitele, [397](#).
Proudhon P.-J., [256](#).
Pullega P., [42](#).

R

Rabelais F., [687](#).
Ranke (von) L., [557](#).
Regazzola S. T., [34](#).
Rembrandt, [57](#), [397](#).
Rensi G., [33](#), [72](#), [80](#).
Richelieu (du Plessis de) L.-F., [704](#).
Rickert H., [22](#), [49](#), [57](#), [80](#).
Riesek, conte di, [416](#).
Rilke R. M., [43](#), [54](#), [73](#).
Robespierre M., [622](#).
Rodin A., [43](#), [54](#).
Roscher W., [16](#).
Rossi P., [73](#), [80](#).
Rothschild (fam.), [357](#).
Rousseau J.-J., [517](#).

S

Sachs H., [346](#).
Salomone, [685](#).
Schafer D., [55](#).

Scheler M., 45.
Schiller F., 675.
Schingnitz W., 71.
Schmidt C., 80.
Schmoller G., 21, 52, 54, 80.
Schnabel P. E., 80.
Scholem G. G., 38, 46.
Schopenhauer A., 182, 354, 417, 681.
Schwarz B., 81.
Schweppenhäuser H., 47.
Semerari G., 81.
Simmel A., 53.
Simmel E., 51.
Simmel Gertrud, 16, 60, 71.
Simmel H., 52, 53, 55, 81.
Simmel M., 51.
Small A. W., 52.
Smith A., 21, 256, 257.
Socrate, 331.
Sola E., 72, 81.
Solmi A., 45.
Solmi R., 47.
Sombart W., 28, 56.
Sorokin P. A., 81.
Spagnoletti G., 39.
Spann O., 81.
Spinoza B., 97.
Spranger E., 55.
Spykman N. J., 31.
Steinhoff M., 81.
Steintahl H., 51.
Stemheim F., 72.
Stocco M., 42.
Strada V., 40.
Strauss R., 43.
Susman M., 53, 60, 81.

T

Taine H.-A., 362.
Tenbruck F. H., 16, 81.

Tertulliano, [600](#).
Tiedemann R., [47](#).
Tiziano, [46](#).
Tobler A., [51](#).
Tommasi G., [73](#).
Tommaso (S.) d'Aquino, [250](#),
Tonnes F., [13](#), [14](#), [56](#), [81](#).
Trockij L., [40](#).
Troeltsch E., [81](#).

U

Ullrich P. O., [81](#).
Unsel S., [74](#).
Utitz E., [81](#).

V

Van Eyck, [435](#).
Venceslao, re, [329](#).
Vierkandt A., [81](#).
Vittoria, regina d'Inghilterra, [694](#).

W

Wach J., [81](#).
Wagner R., [347](#), [685](#).
Waldeck F. L.B., [713](#).
Walpole R., [552](#).
Weber A., [55](#).
Weber M., [14-18](#); [20](#), [42](#), [55-57](#); [81](#)
Weber Marianne, [16](#), [38](#), [56](#).
Weingartner R, H., [81](#).
Welser (fam.), [316](#).
Wiegler P., [71](#).
Wiese (von) L., [81](#).
Winckelmann J., [16](#).
Windelband W., [56](#).
Wolff K. H., [16](#), [81](#).
Wolfflin H., [55](#).

Z

Zeller E., [51](#).

Ziegler T., [52](#).

Zola E., [546](#).

Zoroastxo, [216](#).

INDICE DELLE TAVOLE

Georg Simmel nel 1901

Frontespizio della prima edizione della *Filosofia del denaro*

Lettera di Simmel a Margarete Susman (13-7-1915)

Georg Simmel nel 1918

Lettera di Simmel al sindaco di Amburgo (15-3-1918)